المركز القومى للترجمة

التحليل الثقافى

ميشيل فوكو
يورجين هابرماس
بيتر ل. بيرجر
مارى دوجلاس

تحرير
إيدث كريزويل
روبرت وشنو
ألبرت بيرجين
جيمس وينسون هنتر

ترجمة
فاروق أحمد مصطفى
محمد حافظ دياب
مرفت العشماوى
نادية أحمد محمد
هندومة محمد أنور
مراجعة وتقديم
أحمد أبو زيد

المشروع القومى للترجمة

1218

التحليل الثقافى

المركز القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ١٢١٨
- التحليل الثقافى
- مجموعة من المؤلفين
- نخبة من المترجمين
- أحمد أبو زيد
- الطبعة الأولى ٢٠٠٨

هذه ترجمة كتاب :

Cultural Analysis :

The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas

By : Robert Wuthnow, Albert Bergesen, James Hunter and Edith Kurzweil

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo
e.mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

التحليل الثقافى

أعمال

بيتر ل. بيرجر — مارى دوجلاس

ميشيل فوكو — يورجين هابرماس

المحررون

روبرت وشنو — جيمس وينسون هنتر

ألبرت بيرجين — إديث كريزويل

ترجمة

فاروق أحمد مصطفى — محمد حافظ دياب

مرفت العشماوى — نادية أحمد محمد

هندومة محمد أنور

مراجعة وتقديم

أحمد أبو زيد

٢٠٠٨

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

التحليل الثقافي / أعمال بيترل، بيرجر ... وآخرون ؛

تحرير روبرت وشنو... وآخرون؛ مراجعة وتقديم : أحمد أبو زيد، -

القاهرة المركز القومي للترجمة - ؛ ٢٠٠٨.

٣٣٦ ص ؛ ٢٤ سم

١ - الثقافة

(أ) بيرجر، بيترل . (مؤلف).

(ب) وشنو ، روبرت (محرر).

(جـ) أبو زيد ، أحمد (مراجع ومقدم) ٣٠٦,٤

رقم الإيداع ٢٠٠٨/٥٤٦٨

الترقيم الدولى I.S.B.N. 977-437-666-8

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

تقديم

شهد العقدان الأخيران من القرن الماضى عدداً من التغيرات الجذرية فى مجالات دراسة الثقافة المختلفة وبوجه أخص فى الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية، بحيث يكاد يكون هناك انقطاع إن لم تكن قطيعة كاملة بين النظريات والمناهج والقضايا والمشكلات، التى كانت تشغل أذهان المفكرين والعلماء والباحثين خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وحتى السبعينيات من ذلك القرن، وبين ما يحدث الآن فى الكتابات والأبحاث المعاصرة ؛ فالبحوث الحالية تتميز باتساع النظرة إلى مفهوم الثقافة بحيث زالت التفرقة القديمة بين ما كان يعرف بالمعنى الأنثروبولوجى والمعنى النخبوى للكلمة، وذلك إلى جانب تنوع أساليب التحليل بحيث تراجعت النظريات السابقة إلى دائرة الظل ولم يعد يشار إليها إلا فى السياق التاريخى البحت، باعتبارها تمثل مرحلة سابقة فى تطور الفكر الاجتماعى والثقافى فحسب، وقد فرضت هذه التغيرات الحديثة على الباحثين والكتّاب والمفكرين ضرورة الاهتمام بدراسة المشكلات الثقافية فى المجتمعات المعاصرة شديدة التعقيد وتحليلها والتى تتميز بالتنوع الثقافى والتعددية الثقافية بعكس ما كان عليه الوضع فى الدراسات الماضية، إذ كانت تدور فى أغلب الأحيان حول مجتمعات أحادية الثقافة كما كان متبعاً فى البحوث الأنثروبولوجية بوجه خاص، وقد انفتحت العلوم الاجتماعية على الدراسات الإنسانية والإنسانيات بشكل غير معهود مما أتاح للباحثين فى مجال الثقافة توفير فرص رائعة لمعالجة الفن واللغة والهُوية والتاريخ وتصورات الزمان والمكان، بل والفضاء من منظورات عالمية وإقليمية وليس فقط من المنظور المحلى الضيق المحدد والمحدود. وقد اقتضى هذا الاتساع فى النظرة وذلك التعدد فى ميادين البحث اللجوء – فى الأغلب – إلى المناهج المتعددة الأبعاد ومن منظور نقدى على

اعتبار أن تلك المجالات المتنوعة والمتعددة ليست فى آخر الأمر سوى تعبيرات عن البيئة الثقافية العامة التى تحيط بالمجتمعات التى أنتجتها، والأكثر من ذلك دخول قضايا ذات أبعاد أيديولوجية وأخلاقية إلى مجال الثقافة كما ظهرت على السطح مشكلات أنطولوجية وكوزمولوجية نتيجة للتطورات العلمية الحديثة، وذلك علاوة على الاهتمام بمشكلات العولمة واستخدام الإنترنت وغزو الفضاء والاتصال بالعالم الخارجي والنقد ما بعد الكولونيالى للثقافة الغربية نفسها وظهور النزعات الوطنية والقومية وغير ذلك كثير .

وإذا كان علماء القرن التاسع عشر ومفكروه اتبعوا المناهج التطورية السائدة فى ذلك الحين فى دراساتهم وتحليلاتهم للثقافة الإنسانية بشكل عام، كما فعل لويس مورجان فى كتابه المهم **المجتمع القديم** أو المناهج الانتشارية كما فعل جرافتون إليوت سميث فى كتابه الرائد عن **انتشار الثقافة**، وإذا كان علماء القرن العشرين اتبعوا مناهج التحليل الوظيفى وأساليبه التى سيطرت على مدارس النصف الأول من ذلك القرن، فإن العلماء والمفكرين الذين برزوا على الساحة الفكرية خلال العقدين أو الثلاثة الأخيرة خضعوا فى تحليل الثقافة للتيارات الفكرية الجديدة، واسترشدوا فى تحليلاتهم بالنظريات المعاصرة كالبنائية وما بعد البنائية وما بعد الحداثة والنسوية وما بعدها، بل وأيضًا بالتاريخانية الجديدة والمادية الثقافية ونظريات التفكيك عند جاك دريدا والهرمنيوطيقا وما بعد الكولونيالية، بل وكثيراً ما استعانوا بالأساليب والاتجاهات النقدية فى التحليل النفسى عند جاك لاكان وذلك بهدف الوصول إلى أكبر قدر ممكن من التعمق فى التحليل، ومحاولة ربط هذه الأفكار بمشكلات التغير الاجتماعى والثقافى فى العالم المعاصر وقضاياه مع الأخذ فى الاعتبار، فى كثير من الأحيان، متطلبات المستقبل وفى الوقت نفسه عدم إغفال البعد التاريخى فيما يعرف باسم (جنيالوجية الثقافة) Genealogy of Culture كما تتمثل فى تفكير نيتشه ثم فى أعمال ميشيل فوكو ومن بعدهما بعض مفكرى مابعد الحداثة من أمثال جان بودريار وفرانسوا ليوتار وهكذا ..

والواقع أن المادة المتاحة عن التحليل الثقافى ثرية ومتنوعة وعميقة إلى أبعد حدود الثراء والتنوع والعمق مما يضع أعباء جسيمة على كاهل الباحث الجاد، الذى يريد الإحاطة بالاتجاهات والنظريات والمداخل والمناهج المتعددة كما تعرضها أعمال كبار العلماء والمفكرين، وكثير منها يتطلب معرفة الفكر الفرنسى المعاصر . ومعظم هذه الاتجاهات والنظريات، إن لم يكن كلها، تنظر إلى الثقافة كأيديولوجيا وليس فقط كمنظومة من الممارسات والسلوكيات والعلاقات أو كسلع ومنسوجات أو مصنوعات مادية يطلق عليها البعض اسم الثقافة المادية . وهذه النظرة، الجديدة إلى الثقافة هى التى تفرض عمق التحليل من أبعاد متنوعة، كما تتطلب اتساع النظرة بحيث تشمل كل ثقافات العالم المعاصر مع إعطاء أهمية خاصة للجوانب الاجتماعية الواقعية الراهنة والأبعاد التاريخية ، فالتحليل الثقافى يتميز إذن باتساع المجال وتنوعه بحيث يغطى العالم بأسره كما تعتبر المعالجة الشاملة إحدى أهم خصائصه المميزة، وقد ساعد على تحقيق ذلك سهولة الحصول على المعلومات من بقاع العالم المختلفة عن شتى الثقافات بفضل الإنترنت والتقدم فى تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، لدرجة أن كثيراً من الدراسات الأنثروبولوجية نفسها التى ظلت خلال العقود الطويلة السابقة مرتبطة بدراسة مجتمعات أو ثقافات مفردة أصبحت تميل إلى توسيع نطاق بحوثها واتباع المدخل الشامل الذى يستوعب الثقافة الإنسانية ككل أو كوحدة كلية لها تفرعات هى عبارة عن مظاهر مختلفة ومتنوعة الجوانب لتلك الثقافة العالمية الشاملة .

* * *

وقد يكون من الصعب الوصول إلى اتفاق بين العلماء على وضع تعريف محدد ودقيق لكلمة " ثقافة "، والواقع أن هناك عدة مئات من التعريفات تعالج كلها جوانب معينة للمفهوم الواسع العريض مما يضع كثيراً من الصعوبات على أية محاولة للإحاطة بكل جوانب المفهوم وأبعاده، ولكنه يضفى على دراسة الثقافة صبغة من التشويق تفتقر إليها دراسة كثير من المفاهيم الأخرى الشائعة فى الكتابات الاجتماعية

والإنسانية فى كل العصور، كما أنه يفتح مجالات عديدة أمام دراسات التحليل الثقافى. وعلى أية حال فإن التحليل الثقافى يهدف إلى فهم الاتجاهات العامة وتحديدها وتتبعها والتأثيرات والمؤثرات التى تخضع لها الثقافة والمظاهر الناجمة عن ذلك كما تتمثل فى المجتمع الإنسانى بوجه عام أو فى مجتمعات معينة، وهذا يقتضى ليس فقط رصد مكونات الثقافة ولكن أيضًا تتبع التغيرات والتعديلات التى تطرأ عليها والدور الذى تلعبه فى استمرارية الحياة الاجتماعية وتماسكها، وإعطاء المجتمع هويته الخاصة المميزة بجانب دراسة مظاهر تلك الثقافة وعناصرها وتساندها وتضافرها معًا لتكوين تلك الوحدة العضوية المميزة للثقافة.

ويتناول هذا النهج من تحليل الثقافة وعناصرها المكونة فى ضوء السياق العام الذى تعمل فيه، ويحاول إبراز ذلك السياق وتوكيده وهو ما نجده بوجه خاص فى التحليلات البنائية وما بعد البنائية للثقافة التى تأثرت بكتابات عالم اللغويات السويسرى فرديناند دو سوسير وكتابه الشهير **دروس فى اللغويات العامة** . وبمقتضى ذلك التوجه أصبح العلماء ينظرون إلى الثقافة والأنشطة الثقافية على أنها (نصوص) ينبغى (قراءتها) وتفسيرها بدلاً من أن تكون أفعالاً وممارسات يكتفى برصدها ووصفها وإبراز العلاقات المتبادلة بينها والتى تعطيها وحدتها الكلية المتكاملة .

وكما سبق أن ذكرنا فإن تعقد الثقافة الذى جعل من الصعب الاتفاق على تعريف عام محدد أدى بالضرورة إلى تعدد نظريات التحليل الثقافى والمبادئ الأساسية التى ترتكز عليها هذه التحليلات، ولكن الملاحظ على أية حال أن معظم هذه النظريات يأخذ الثقافة على أنها نسق من الرموز أو علامات التحليل اللغوى، والاستعانة باللغويات البنائية تحتل مكانًا محوريًا فى تلك النظريات وربما كانت أهم المبادئ الأساسية التى يلجأ إليها العلماء والباحثون فى التحليل الثقافى المعاصر هى :

– الماركسية الجديدة التى تعتمد فى التحليل الثقافى على التفاوت الطبقى، كما يظهر ذلك فى كتابات لوى ألتوسير وجرامشى وغيرهما .

– التكوينات الأركيولوجية للمعرفة وعلاقات القوة فى سياق تاريخى كما فى أعمال ميشيل فوكو .

– نظرية النظم ومفهوم الخطاب: مَنْ صاحب النظرية ؟

– نظرية الوصف المكثف كما وضعها فى الكتابات الأنثروبولوجية كليفورد جيرتز وما يتصل بها من تحليل هرمنيوطيقى للمادة الإثنوجرافية، والمقاربات الفينومينولوجية وذلك إلى جانب عدد آخر من أساليب التحليل التى يصعب حصرها هنا والتى يجد قارئ هذا الكتاب أمثلة لها .

وفى معظم نظريات التحليل الثقافى المعاصر تعتبر الثقافة رموزاً أو علامات لها معان تحتاج إلى تفسير، والمعنى يتم تكوينه أو تخليقه عن طريق انتشار الأفعال والأشياء التى تعتبر علامات تقوم بينها علاقات متبادلة، هذه العلاقات المتبادلة هى التى تؤدى إلى قيام أنساق العلامات التى يدرسها علم العلامات العام، وتنتشر العلامات فى الزمان والمكان مؤلفة (النصوص)التى تستمد معناها من السياق العام الذى توجد فيه هذه العلامات، ونظراً لأن الفرع الأكثر تطوراً فى علم العلامات هو دراسة علامات اللغة واستخداماتها فإن من السهل – أو على الأقل من الممكن – دراسة العلاقات بين العلامات داخل النصوص اللغوية بالتفصيل كبداية لدراسة الظواهر الأخرى .

والمحصلة النهائية من هذا كله هى أن الثقافة يمكن دراستها كنسق من الأفعال والممارسات والعلاقات (ثقافة لامادية) والسلع والصناعات وما إليها (ثقافة لامادية) أو على أنها نسق من الرموز والمعاني؛ أى كنسق من العلامات بحيث تعتبر ثقافة أى شعب مجموعة من النصوص التى يمكن (قراءتها) وتفسيرها، وهنا قد يكون الرجوع إلى أعمال رولان بارت أمراً ضرورياً.

وأنا أدرك مدى الصعوبة التى قد يواجهها بعض القراء فى فهم هذه العبارات واستيعابها، وخاصة القراء الذين ليست لهم معرفة وثيقة سابقة بكتابات المدرسة

الفرنسية بالتحديد عن البنائية وما بعدها وعن التفكيكية وعلم العلامات والسيميوطيقا والاتجاهات النقدية فى التحليل النفسى وغيرها من الاتجاهات، التى يعتمد عليها الباحثون المعاصرون فى صياغة أفكارهم ونظرياتهم فى التحليل الثقافى. وقد تكون فى ذلك دعوة للدارسين عندنا للتعرف عن قرب وبجدية وتعمق على تلك الاتجاهات الفكرية المعاصرة حتى يمكنهم ملاحقة التطورات الحديثة فى دراسة الثقافة والتحليل الثقافى بدلاً من الإصرار الحالى المعيب على الانغلاق الفكرى على النظريات التقليدية، وإن كان ذلك لا يقلل بحال من أهمية تلك النظريات .

والتحدى الحقيقى الذى يواجه الدارسين فى هذا المجال هو اتساع القضايا والمشكلات والموضوعات والمداخل والمناهج وتنويعها وتشعبها نتيجة للتغيرات التى طرأت فى العقدين الأخيرين على الأوضاع العالمية والكشوف العلمية والتطورات التكنولوجية وسقوط الحواجز التقليدية بين الثقافات، وظهور تيارات فكرية حديثة تنظر إلى الثقافة الإنسانية فى كليتها ووحدتها العضوية مع الاعتراف بالتنوع الثقافى داخل هذه الوحدة وبالهويات الثقافية المتمايزة ؛ فهذا التعقد والتشعب والتنوع يفرض على الباحثين - على ما سبق أن ذكرنا - اتباع المناهج والمداخل المتعددة الأبعاد فى التحليل الثقافى، وهذا يتطلب بدوره اتساع أفق الباحث أو الدارس ومخيلته،لأن التحليل الثقافى يستلزم تناول موضوعات متنوعة أشد التنوع مثل: اللغة والهوية والتاريخ والفن والإعلام والأدب والموسيقى، بل والنظم السياسية والاقتصادية والفلسفة والأيديولوجيات المختلفة وغيرها من المجالات التى سبق الإشارة إليها، مع محاولة إيجاد العلاقة بين ما هو محلى أو إقليمى وما هو عالمى أو سائد على كوكب الأرض برمته .

فالتحليل الثقافى المعاصر يتميز باتساع المجال وتنوعه بحيث يغطى العالم كله ويستعين في ذلك بما توفره وسائل الاتصال والإعلام من معلومات، وهذا يصدق بوجه أخص على التحليل الثقافى فى مجال الأنثروبولوجيا، التى ارتبطت خلال تاريخها بمجتمعات وثقافات مفردة، وغالبًا ما تكون منعزلة عن الثقافات الأخرى وهو ما لم يعد

له وجود الآن، وهذا يتطلب بغير شك أن يراجع الأنثروبولوجيون موقفهم من الفهم التقليدى للثقافة وتطوير نظرتهم إليها ومراعاة التغيرات التى طرأت على أساليب الدراسة والتحليل ومناهج البحث وضرورة الأخذ بهذه الأساليب .

* * *

وبعد:

فلم يكن الهدف من هذا التمهيد القصير عرض كل النظريات والمداخل والمناهج والمشكلات والقضايا التى تدور حولها بحوث المفكرين والعلماء وآراؤهم الذين كرسوا جهودهم لارتياد مجال التحليل الثقافى، كما أنه لم يكن من أهدافنا تقديم هؤلاء المفكرين للقارئ العربى، فمثل هذا العمل يحتاج إلى مجلد كامل إن لم يكن عدة مجلدات، إنما كان الهدف هو إعداد ذهن القارئ بطريقة سريعة للدخول إلى ميدان خصب زاخر بالأفكار والآراء التى لا تخلو من صعوبة، وفى بعض الأحيان من غموض يتطلبان منه بذل كثير من الجهد لمتابعتها وفهمها واستيعابها. وليس ثمة شك فى صعوبة الكتاب، وهى صعوبة فرضت على الزملاء والزميلات الذين تولوا الترجمة كثيراً من المشقة والمعاناة، وقد بذلوا كثيراً من الجهد غير العادى فى أداء المهمة، فلهم كل الشكر على ما قاموا به.

والكتاب يضم عدداً من الدراسات التى يدور كل منها حول موقف أحد كبار العلماء أو المفكرين من الثقافة، ونظرته الخاصة إلى المفهوم ومكوناته وتحليل ذلك المفهوم فى ضوء نظريته العامة، والمرجو هو أن تسد هذه الترجمة لهذا الكتاب القيم بعض الثغرات فى معرفتنا بالإنجازات العلمية الجادة والرائدة فى أحد أهم ميادين المعرفة وهو ميدان الدراسات الثقافية .

أحمد أبو زيد

الفصل الأول

المقدمة التحليلية للنظريات الأربع

فى الوقت الذى تكاملت فيه النظريات والمناهج وطرائق البحث فى المجالات المختلفة للعلوم الاجتماعية بطريقة مؤثرة وسريعة لعدة عقود سابقة تبدو دراسة الثقافة وكأنها تتقدم ببطء .

وقد اتجهت معظم الدراسات النظرية فضلاً عن معظم الدراسات الإمبريقية والتى تمت بحجم كبير فى مجال البحوث الاجتماعية منذ الحرب العلمية الثانية إلى عدم الاهتمام بالعامل الثقافى بالقدر المناسب. ولقد كان للاتجاه الماركسى، طبعًا، الأثر الواضح فى هذا الاهتمام لعالم الثقافة، ورغم ما نلاحظه من اختلاف الاهتمام فى الماركسية الجديدة فى أمريكا وبريطانيا فقد استمر رفض الثقافة على أنها لا ترتفع كثيراً عن أن تكون نوعًا من الذرائع الإيديولوجية، كذلك فإن المنظور البنائى الوظيفى كما قدمه بارسونز، بشكل أساسى، يحدد هوية الثقافة باعتبارها نسقًا تلقائيًا للفعل إلا أنه فشل فشلاً ذريعًا فى أن يزيد المجهودات التى ترفع من شأن الدراسات البحثية لذلك النسق. كما أن التفاعلية الرمزية التى ترتبط ظاهريًا بالرمزية والمعانى قد تمت بصفة رئيسية حول تصورات الأفراد فى المجالات الدقيقة الميكروسكوبية بدلاً من الأنماط الثقافية الكبرى نفسها .

وثمة منظورات أخرى فى علم النفس الاجتماعى كانت تهتم بالظواهر الثقافية مثل المعتقدات والاتجاهات، إلا أنها عنيت بنفسية الفرد أكثر من أن تهتم بالجهود النظرية

فى دراسة الثقافة، والقصة نفسها تكررت إلى حد كبير وفى المجالات الحقلية الجوهرية فقد انتقلت دراسة الحركات الاجتماعية بشكل متزايد نحو فحص المصدر الأساسى الذى يمكن أن يصدر عنه السلوك الجمعى بدلاً من الاهتمام بالأهداف والإحباطات، والرموز التى تعطى الشرعية لجماعات التحدى و الأدوات التى ساعدت على تغيير القلوب والعقول. أما فى مجال التنظيمات الرسمية فإن البحث انتقل بعيداً عن المعايير والأهداف إلى دراسة الاختيار العقلانى للأسواق والبيئات وحث الدراسات الخاصة؛ بالحصول على المكانة، والتى تعتبر من الموضوعات المحببة فى مجال العلوم الاجتماعية تدور لحلها تقريبًا حول النماذج الشكلية الخاصة بالانتقال والتحول داخل الجيل الواحد أو من جيل لآخر حتى ولو كان من قبيل السخرية. فإن مفهوم الوضع المهنى يبدو على أنه أحد الموضوعات المرشحة للدراسة فى التحليل الثقافى وتركز دراسة شبكة العلاقات الاجتماعية على الروابط بين الأشخاص وعلى التغير فحسب وحتى فى مجال علم النفس الاجتماعى، حيث لا تزال العلاقة بين الثقافة والشخصية تشغل مكاناً له أهميته الشكلية وإن اهتم البحث بالتركيز على أحداث الحياة لا على مراحل النمو وشبكات الدعم والمؤازرة، والأدوار الاجتماعية أكثر مما تركز على تأثير الثقافة. وعلى العموم فإن من قبيل الادعاء إلى حد ما أن نقول إن العلوم الاجتماعية تتعرض لخطر عند التخلى عن الثقافة تمامًا كمجال للبحث، وكل ذلك لا يهم كثيراً مادامت المداخل والنظريات البديلة قادرة على العمل دون الرجوع إلى فكرة الثقافة. ولكن من الصعب أن نجد ما يساند انكسار الثقافة فى الممارسة الفعلية ورغم كل إيمانها بالمادية استمرت الماركسية فى فرض الوجود الإيديولوجى، بينما أثارت الماركسية الجديدة التساؤلات عن الدعاوى التى تعطى الدولة شرعيتها وكلها بالضرورة مظاهر للثقافة وقد استفادت الحركات الاجتماعية من الرمزية ومن الشعائر التى أصبحت هى ذاتها أجزاء جديدة فى عالم الثقافة؛ نظراً لاكتسابها وضع الاعتراف العام والمعنى التاريخى وتكافح المنظمات الرسمية من أجل مساندة الالتزام الأخلاقى للعاملين بها والمتعاملين معها كما تأثر سلوكهم إلى حد كبير بالأفكار والمعلومات المستقاة من المنظمات الأخرى، بينما ظلت المكانة فى واقع الأمر حصيلة للتفاوض تكشف عن

نفسها بطرائق أكثر أهمية بكثير مما تستطيع النماذج الرياضية المعروفة أن تشرحه وتوضحه وتوجد شبكات العلاقات الاجتماعية فقط، حيث يكون الفاعلون قادرين على نقل الرسائل بطريقة علنية أو خفية من شخص لآخر عن أوضاعهما ومراميها النفسية، بينما يندمج مع الأحداث الحية والمشاعر وبعض مظاهر الذات الأخرى لتؤلف الأبعاد الصورية للشخصية عن طريق الإيماءات الرمزية والتفكير والتأمل أكثر من أى طريق آخر، وهذه الأمثلة لا تبين فقط المناطق والأساليب العديدة التى تظهر بها العوامل الثقافية على سطح الحياة الاجتماعية وإنما هى تعطى أيضًا معنى لماهية الثقافة وكيف يمكن تعريفها وتحديدها . ويمكن تعريف الثقافة مؤقتًا على أنها مظهر التعبير الرمزى للسلوك الإنسانى؛ وهذا تعريف فضفاض بدرجة كافية ليأخذ فى الاعتبار التفوهات الشفاهية والإيماءات والسلوك الاحتفالى والأيديولوجيات والديانات والأنساق الفلسفية التى ترتبط ارتباطًا وثيقًا، وبصفة عامة، بمصطلح الثقافة. ويوجد بعض الميزات فى تناول تعريف الثقافة بهذه الطريقة ويتضح ذلك فى الفصول القادمة وسوف يتضح أيضًا، على أية حال، أن أصحاب نظريات الثقافة يظلون منقسمين بشدة حول اختيار الطريقة المثلى لتعريف الثقافة والجوانب المختلفة التى يجب التأكيد عليها، واستمرار هذا الوضع هو انعكاس لبطء التقدم الذى أمكن إحرازه من دراسة الثقافة وفيما عدا بعض الاستثناءات سيظل هذا الميدان منطقة فقيرة فى العلوم الاجتماعية، ورغم كل ما يقال حول أهمية هذا الميدان فإن هذه الأهمية تظهر بوضوح من الجهود، التى يجب بذلها للارتفاع بدرجة كافية بدراسة الثقافة ولكن حتى الآن لم تأت هذه الجهود بالثمار المطلوبة .

الدعاوى المحددة :

لماذا أخفقت دراسة الثقافة عن التقدم؟ الإجابة بالنسبة للبعض جاءت صريحة مباشرة فمنذ فترة من الزمن، ووفق هذا التفسير، اكتشف العلماء الاجتماعيون أن

الثقافة لا تلعب فى الواقع فى شؤون الإنسان الأسوى القليل، ولذا توقفوا عن بذل الجهود فى البحث فى مجالها وتحولوا من دراسة عالم الاتجاهات والمشاعر المراوغة إلى دراسة الحقائق الأكثر وضوحاً عن الحياة الاجتماعية مثل: عدم المساواة فى الدخل والبطالة ومعدلات الخصوبة وديناميات الجماعة والجريمة وما شابهها، وبالنسبة للبعض الآخر كان التفسير المباشر المحتمل وضوحه هو أن الأمزجة والمشاعر والمعتقدات والقيم، وهى المادة التى تتألف منها الثقافة، لا يمكن دراستها رغم أهميتها دون صعوبة كبيرة وتكلفة عالية، وأن ظواهر الثقافة أصعب من إخضاعها للتجربة والقياس. كما أن الذين حاولوا ذلك واجهوا جميعًا نقداً للمواقف، وهم الذين ذهبوا إلى أن الوصف العميق والشخصى والحساس هو كل ما يمكن أن يرجى من عالم الثقافة، بينما لم يستطع العلماء الذين اعتمدوا على الوصف العاطفى أن يصلوا إلى ما وصل إليه العلماء الاجتماعيون فى المجالات الأخرى، والذين استطاعوا استخدام الإحصاءات الدقيقة والاختبارات الصارمة العنيفة على القضايا الصورية والرؤى كشفوا عن الأعراض، ولكن هذه الحكمة التقليدية عن الثقافة تعكس الدعاوى نفسها التى منعت من التقدم فى دراسة الثقافة أكثر مما تساعد على تشخيص المشكلة، وهذه الدعاوى المحددة يجب أن تنزع عنها القناع فى البداية. والدعوى الأولى هى أن الثقافة تتكون من الأفكار والحالات الذهنية والمشاعر، والمعتقدات، والقيم بصفة أولية. وهذه نظرة فى العلم الاجتماعى المعاصر، فالثقافة هى المجال المتبقى بعد إزالة كل أشكال السلوك الإنسانى الذى يمكن إخضاعه للملاحظة؛ لأنها تكون الجوانب الداخلية وغير المرئية فى الحياة الفكرية للبشر سواء كانوا أفراداً، نوعًا من الإحساس الجمعى الذى يصعب تخيله كما هو بالنسبة لفكرة الهدف الجمعى أو نوعًا من القيم المشتركة والحقائق المتداخلة بصفة شخصية، أما ماذا يفعل الناس فى الحقيقة وكيف يتصرفون والنظم التى يقومون بتركيبها والتعاملات الفيزيقية للنقود والقوة التى يرتبطون بها فإنها على أى حال تؤلف جزءاً من الثقافة .

وقد تكونت هذه النظرة إلى الثقافة والدفاع عنها بشكل تدريجى على أساس القراءات المختارة عن النظرية الاجتماعية الكلاسيكية حتى أصبحت الآن دعوى سائدة فى العلوم الاجتماعية. وترجع جذورها بصفة أساسية إلى الثنائية الشائعة والمعروفة والمرتبطة بالتفرقة الأفلاطونية بين العقل والجسم ولكنها اكتسبت الدقة من الأعمال النظرية الحديثة، وقد ورثت عن ماركس فكرة أن الثقافة هى إحدى مظاهر " البناء الفوقى " وأنها انفصلت عن العناصر الموضوعية التى تؤلف البناء التحتى الاجتماعى، ألا وهى وسائل الإنتاج والعلاقات الاجتماعية. وقد تم استعارة حجة مضاءة من ماكس فيبر تؤكد أهمية الثقافة ولكن من وجهة النظر " الفيبرية " تعتبر الثقافة إحدى موضوعات "الأخلاق " أو " الروح " وأنها تختلف بذلك عن الأوضاع الاجتماعية المحسوسة والملموسة ، التى تتضمن الطبقات الاجتماعية والدولة والتكنولوجيا ومن دوركايم تطورت فكرة أن الثقافة هى مجموعة المعتقدات المشتركة كما هو الشأن فى كتابات بعض الشراح من أمثال جاى سواتسون وأنها غالبًا تتوجه بطريقة خاطئة نحو الآلة والقوة الغامضة الأخرى، وإن كانت فى الحقيقة مجرد انعكاسات لقوى التكامل فى المجتمعات. وقد بين بارسونز أنه يجب الفصل بين النسق الثقافى والنسق الاجتماعى على اعتبار أن النسق الثقافى يبدو أنه لا يتألف من أكثر مما يؤكده العلماء الاجتماعيون عن القيم الجمعية، بينما يمثل النسق الاجتماعى النظام العقلى لعالم التفاعل الاجتماعى.

وفى الكتابات التقليدية فى علم النفس الاجتماعى يظهر عالم " الاتجاهات " المليء بالنزاعات العقلية والعاطفية غريبًا تمامًا عن عالم السلوك والمشكلة واضحة وضوحًا كافيًا؛ ففى المناقشات العلمية الاجتماعية المعتمدة حول الثقافة ينقسم العالم الإنسانى إلى قسمين: البناء الاجتماعى الموضوعى فى جانب والأفكار والتصورات الذاتية على الجانب الآخر، ويوصف الجزء الثقافى بأنه الفئة الأكثر مرونة وتحررًا والأقل خضوعًا للملاحظة والتى لا تنتمى للسلوك، وتعريف الثقافة بهذه الطريقة يجعل من غير المستغرب أن يجدَّ العلماء الاجتماعيون فى إحراز تقدم فى تحليل الثقافة .

وترتبط الدعوى المحددة الثانية ارتباطًا وثيقًا بالدعوى السابقة، فإذا كانت الثقافة تتكون من الأفكار والمشاعر أكثر مما تتألف من السلوك فإن العلاقة بين هذين المجالين تصبح مصدر سؤال واضح ويجب اكتشافه، ومن هنا ظهرت الدراسات التى تربط التصورات الذاتية بالظروف الموضوعية والاتجاهات إزاء السلوك والآراء إزاء التصويت والأيديولوجى إزاء الثورات والوعى الطبقى، إزاء الطبقة والاغتراب، إزاء عدم المساواة وهكذا إلا أن النقطة المركزية فى هذه الدراسات لم تكن هى فهم الثقافة وإنما كانت فى جوهرها شرحها وتبينها تماماً.

ومن النادر أن يجدى ذلك من أجل بناء علم اجتماعى تجريبى لشرح الأنشطة الإنسانية القابلة للملاحظة فى حدود ألفاظ الأنشطة بمصطلحات تتعلق بالميول الثقافية التى لا يمكن ملاحظتها، وفى الواقع إن الدراسات التى حاولت القيام بذلك كانت مخيبة للآمال، إذ أخفقت فى أن تكشف عن العلاقات الثابتة بل إنها برهنت على أن الأكثر جاذبية هو محاولة التدليل على أن أنماط السلوك التى يمكن ملاحظتها هى المصادر الحقيقية للأفكار، ولتوضيح المشكلة بشكل أوفى فإن دراسات الثقافة وجدت كثيراً من العوائق، والواقع من جانب الدعوى بأنه لا يمكن فهم الثقافة إلا من خلال علاقتها بالبناء الاجتماعى وهذا نوع من التقليص؛ فبدلاً من معاملة الثقافة على أنها ظاهرة مهمة فى ذاتها عمل العلماء الاجتماعيون على التقليل من أهميتها ونزلوا بها إلى مستوى أدنى بدلاً من محاولة فهم الدين، مثلاً حاول البعض أن يردوه إلى الاختلاف بين الطبقات الاجتماعية، وبدلاً من التعامل مع المعوقات المميزة للإيديولوجيا حاول البعض الآخر أن يجد جذورها فى المصالح الخاصة، وقد تكون هناك بعض القيمة فى هذا المدخل الذى يحقق أغراضًا تمامًا مثلما قد تكون هناك بعض القيمة فى محاولة رد السلوك الإنسانى إلى تفاعل البواعث الكيميائية، ولكن العلماء الاجتماعيين قاوموا فى هذه المجادلات بالقدر الذى يتصل فيها بالبناء الاجتماعى، وذلك على أساس أن جانبًا كثيراً من القيمة تم إهماله وبذلك أصبحوا لا يتحرجون كثيراً فى التعامل مع الثقافة .

لذلك تحدد التحليل الثقافى بدعوى أن الأفراد دون غيرهم الذين لديهم ثقافة، وهذه الدعوى هى نوع آخر من التقليص والتقليل من أهمية الثقافة؛ ففى المستوى الأول يكون للثقافة قدر ما إذا ارتبطت بالأفراد لأنه إذا لم تكن الثقافة شيئًا أكثر من الأفكار والمشاعر فإن من المؤكد أن الأفراد هم الذين يفكرون ويستمرون، ولكن فى بعض المجالات الأخرى من العلوم الاجتماعية أمكن إحراز التقدم فقط عند نبذ هذه الدعوى، ودراسة دور كايم الكلاسيكية عن التباين فى معدلات الانتحار يمكن تصورها فقط عندما نفترض أن هذه المعدلات كانت لها أهمية عندما كانت مستقلة ومنعزلة عن أفعال الأفراد وكذلك الحال بالنسبة لماركس؛ إذ إن دراسة علاقات الطبقة الرأسمالية أظهرت شيئًا فى غاية الأهمية وهو أنه حتى الأفراد لم يكونوا مدركين ولا قادرين على التحكم .

لقد تحددت دراسة الثقافة فى طريقين مهمين، الأول من خلال مساواتها بالأفكار والمشاعر الخاصة بالأفراد وفى هذا تحديد للمجال كما أنها تركز على مشكلة محددة، أما مشكلة المجال فإنها الأكثر وضوحًا بالنسبة للاثنين؛ فالمسار المنطقى للبحث فى حالة اعتبار الثقافة إحدى خصائص الأفراد هى أن تتعمق فى الوعى الذاتى للأفراد للكشف عما يفكرون فيه وعما يشعرون به، وباختصار دراسة تكوين المعانى الذاتية . وهذه طبعًا مهمة لا نهاية لها إذا ما أراد باحث أن يقوم بها، فقد تكون وجهة نظر الفرد مختلفة تمامًا عن الآخر. ولكن الأهم هو أن الفرد سيفقد الأبعاد العريضة للحياة الاجتماعية مثل: النظم والطبقات والمنظمات والحركات الاجتماعية . ويخمن بأن الثقافة هى جزء من كل ذلك. فالثقافة توجد فى أذهان الأعضاء الأفراد. أما المشكلة الثانية وهى التركيز على قضية محددة فإنها هى أيضًا مشكلة يصعب تناولها ونعنى بها مشكلة الاتساق والاطراد وهل يمكن للاتجاهات والمواقف أن تتلاءم معًا فى أذهان الأفراد؟ الواقع أن الأفراد فقط هم الذين يمكن وصفهم بالاتساق أو عدم الاتساق وليس لهذه المشكلة معنى إلا إذا اعتبرت الثقافة إحدى خصائص الفرد، بل إنه يبدو أن

الأفراد لديهم القدرة على مقاومة الاتجاهات غير المتناسقة وعلى ذلك فإنه على الرغم من كل البحوث التى أمكن إجراؤها باستخدام وسائل المسح والتحليل الكمى لم يمكن معرفة إلا القليل عن الأنماط الثقافية .

والواقع أن إقحام هذه المناقشات في الموضوع كان بهدف اقتراح أن التحليل الثقافى قد توقف، ليس بسبب الإخفاق البسيط فى تحديد قضايا يمكن التحقق من صدقها عن طريق اختبارها أو استخدام طرائق دقيقة وصارمة، ولكن بسبب دعاوى أعمق عن طبيعة الثقافة نفسها . وقد ردت هذه الدعاوى من الثقافة إلى عالم الأفكار والمشاعر الذاتية الموجودة لدى الأفراد ومحاولة شرحها وتوضيحها بعيداً عن هُوية الأنماط المنتظمة من خلال العوامل الثقافية نفسها .

وبهذه الطريقة للتعريف والتجديد لن يكون من المستغرب أن يظل فهم الثقافة نفسه أمراً صعباً إن كان يمكن فهمها على الإطلاق .

والشىء الذى يحتاج إليه قبل أن يتقدم التحليل الثقافى هو إعادة تحديد المقدمات الأساسية المتعلقة بالثقافة وتعريفها وتحديد عواملها ومؤشراتها، وعلاقتها بالبناء الاجتماعى وتبيين كيف يتم إعادة التفكير فى حاجتها المتغيرة كما هى ومن الأساس، وهذه المهمة فى الحقيقة تتقدم ببصيرة نافذة، ولكن هذا العمل فى الواقع قد أمكن من إحراز قدر من التقدم الواعى ولكنه تم حتى الآن على هامش العلم الاجتماعى المؤكد وتتضمن قدراً كبيراً من الأعمال الكبرى. وحتى الآن فإن المداخل الجديدة لم تفهم فهماً جيداً ولم تدرس بطريقة نقدية .

أربعة منظورات للثقافة:

ظهرت خلال الربع الأخير من القرن الماضى أربعة اتجاهات فى دراسة الثقافة مع اهتمام متزايد بها وتحقيق بعض النجاح وبصفة عامة قيامه خارج المسار الرئيسى

السائد فى العلم الاجتماعى وتوجهت هذه المداخل بصفة أولية نحو عوالم المعنى والرمزية و اللغة والخطاب .

وقد تم كل منها فى ظل التقاليد الفلسفية نفسها متميزة تمامًا وبطريقة محددة وهى مغايرة لما يسمى بالتقاليد الوضعية للعلم الاجتماعى المعاصر، والمدخل الأول وهو الأكثر شيوعًا هو الفينومنولوجيا، والمدخل الثانى هو الأنثروبولوجيا الثقافية، والثالث هو البنائية، والرابع هو النظرية النقدية. وهذه المداخل أوروبية إلى حد كبير فى أصولها، ولذا سوف تظل غامضة نسبيًا على الدارسين الأميركيين. ونظرًا لأنها نمت كلها فى العقود الأخيرة فقد يكون هناك، على أى حال، تقدم نحو (ما يسميه البعض، شبه عبارة) قدر من الاهتمام بها لدرجة أنه قد يكون من الممكن اقتراح أن تكون الدعاوى الرئيسية التى بدأت الآن فى توجيه العمل فى ميدان الثقافة تنبع إلى حد كبير من واحد أو أكثر من هذه التقاليد .

وكل مدخل من هذه المداخل كان موضعًا لإسهامات نظرية مهمة وقد نجد وجهات نظر متنافسة من خلال كل منها، وكل اتجاه أنتج على الأقل عالمًا واحداً مؤثراً أصبح عمله فى مجال الثقافة إسهامًا جوهريًا فى كل ما لها. والكتاب الحالى يركز على إسهامات هؤلاء العلماء الأربعة وهم بيتر بيرجر، ومارى دوجلاس، وميشيل فوكو، ويورجين هابرماس.

وقد أسهم كل كاتب منهم بطريقة محددة فى مناقشة الثقافة كما استعار كل منهم معظم الدعاوى من التقاليد النظرية التى انبثق عمله أو عملها منها، ولكن رفض أيضًا عوامل معينة من هذه التقاليد واستعار أفكارًا من الآخرين وحاول أن يشكل إطار عمل مناسب فى تحليل الثقافة، والغرض من هذا الكتاب هو تقديم عمل كل كاتب واختصار إسهاماتهم فى تحليل الثقافة واقتراح وجهات نظر عامة تتجه نحو إطار عمل واضح عند دراسة الثقافة .

بيتر بيرجر والفينومينولوجيا :

ترجع الفينومينولوجيا بشكل رئيسى إلى هيجل وتعكس تقليداً ثرياً وعميقاً للتنظير الفلسفى لحالات الإنسان، كما يتضح ذلك فى أعمال إدموند هوسر Edmund Husser، ومارتن هايدجر Martin Heidgger وجان بول سارتر Jean -Paul Sartre وألفريد شوتز Alfred Schuts وآخرين . ومعظم هذه الأعمال يتعلق بقضايا الوجود (الأنطولوجيا) والمعرفة (الإبستمولوجيا) وذلك عن طريق موضوعات تتجه إلى دراسة الوجود والمعرفة. ويوجد فى الحقيقة طابع لاهوتى (ثيولوجى) واضح فى كثير من هذه الأعمال باعتبارها تهتم بالقضايا الخاصة بالمعنى النهائى (الوجود) والكينونة (والوجود الترنسندالى) أو المتسامى، وقد انبثقت استعمالات الفينومنولوجيا فى العلوم الاجتماعية بصفة مبدئية من كتابات موريس ميرلوبونتى، والأهم من ذلك أعمال ألفريد شوتز، وهذه الأعمال تؤكد مرة أخرى الدعوة التى سبق أن أشار إليها فى وقت مبكر كل من فبر وهر جرت ميد وآخرون والتى تعطى اعتباراً خاصاً للمعانى الذاتية فى الحياة الاجتماعية وتركز على الذاتية الداخلية، أو المفاهيم المشتركة التى يقوم عليها التفاعل الاجتماعى. والمناقشات التى تتعلق بالبحث الوصفى الموجه نحو فهم أساس إمبريقى للمدركات الحسية العادية والمعانى الخاصة بالفاعلين الاجتماعيين فى الحياة اليومية .

وقد ظهر بيتر ل. بيرجر (بإبداعاته المختلفة) منذ أواسط عام ١٩٦٠ كرائد للاتجاه الفينومينولوجى بل وبصفة عامة كواحد من أعظم المفكرين وأصحاب النظريات المحترمين فى الثقافة، وقد كتب مؤلفات فى موضوعات عديدة فى عدد من المجالات التى تتضمن علم اجتماع المعرفة والدين واللاهوت والتحديث والنظريات الاجتماعية والسياسية العامة، ومن خلال الاستفادة من المنظور الفينومينولوجى ومراجعته الدقيقة ابتكر أدوات ذهنية مؤثرة قادرة على التعامل مع المشكلات الاجتماعية الصغرى على أنها استيعاب القيم، وكذلك بالدرجة نفسها من الاهتمام بالمشكلات

الميكروسكوبية الأكثر دقة مثل: التكوين الثقافى للنظم والأيديولوجيات والأنماط المجتمعية المتغيرة .

وقد ولد بيرجر فى فينا ١٩٢٩ ونشأ كابن لرجل أعمال وأكمل تعليمه الثانوى فى إنجلترا ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٤٦ ولم يبلغ العشرين ربيعًا، والتحق بما كان يسمى وقتها باسم كلية وانجر اللوثرية التذكارية فى جزيرة ستاتن (التى تهتم بالفلسفة) وقد تخرج عام ١٩٤٩ ودخل المدرسة الحديثة للبحث العلمى بعد أن أسقط خططه الأولى فى أن يصبح أسقفًا لوثريًا، وهناك درس مع علماء بارزين مثل: ألفريد شوتز A.Schutz وكارل ماير وألبرت سالومون ومع طلاب من أمثال توماس لو كمان، وكلهم باحثون لعبوا دوراً مهمًا فى تشكيل حياته الفكرية .

وقد أكمل دراساته العليا عام ١٩٥٤ وكانت رسالته عن (سوسيولوجيا الحركة البهائية) وبعد أن أدى الخدمة العسكرية لمدة عامين فى جيش الولايات المتحدة الأمريكية كمفسر واختصاصى فى عيادة التحليل النفسى أمضى سنة فى الأكاديمية الإنجيلية فى باد بول فى ألمانيا، وحصل على وظيفة فى جامعة جورجيا ثم بعد ذلك فى كلية النساء بجامعة نورث كارولاينا، وفى عام ١٩٥٨ انتقل للعمل فى معهد هارتفورد اللاهوتى كأستاذ لعلم الأخلاق الاجتماعى ومكث فى ذلك المعهد حتى عام ١٩٦٣ ونشر أكثر مؤلفاته العلمية تأثيراً فى هذه الفترة ؛ ففى عام ١٩٦١ نشر كتابه ؛ "Precarious Vision وفى العام نفسه نشر كتابه ١٩٦١ The noise of Solemn As-semblies وقد استقبلت هذه الكتب استقبالاً حسنًا، ولكنها أحدثت شيئًا من الاضطراب الحقيقى فى الدوائر الكنسية، وكما أثارت كثيراً من الدعاوى الأساسية حول المؤسسة الدينية الحالية (وتحديداً البروتستانتية) .

وعندما عاد بيرجر خلال الفترة من ١٩٦٣ وحتى ١٩٧٠ إلى المدرسة الحديثة فى البحوث العلمية بدأ فى تنمية تفكيره عن طبيعة الثقافة وعن الواقع الاجتماعى؛ الأمر الذى أدى إلى ظهور أعماله التى أكسبته شهرة عالمية، وقد وضع فى كتابه **دعوة إلى علم الاجتماع** Invitation to Sociology (1963) القواعد العقلية والدعوة إلى العلم

كمـا تنـاول كثـيراً من الموضـوعـات التي أثـارها فـي هذا الكتـاب فـي كتـابه " النشـأة الاجتمـاعيـة للحقـيقـة " The Social Construction of Reality ١٩٦٦ واشـترك معـه تومـاس لوكمـان وكـان القـصد من هـذا الكتـاب إعادة تكـوين القواعد الحقـيقـية لعلم اجتمـاع المعرفة وكانت القضيـة المركـزية للكتـاب هـى أن العـوالم التى يسكنهـا الناس تتكون اجتـماعيًا من البشـر فى حـدود البيـئة الطبيـعية والبيـولوجيا البشرية؛ لذا فـإن الواقع الذى يدركـه الناس ويمـارسـونه هو واقـع قـائم اجتمـاعيًا فى المجتـمع ولكن بطريقـة مـختلفـة والمبـادئ الذهـنية فـى هذا الكتـاب كـانت بمثـابة زاوية التـحليل فى كتـابه الثـانـى عن The Sacred Canopy (١٩٦٧) وهـو بحث نـظرى فى سوسيولوجيا الدين ٠

وحتى عام ١٩٦٠ لم يبد بيرجر اهتمامًا كبيرًا بالسياسة ومع ذلك ففى عام ١٩٦٩ عندمـا لبى دعوة إيفـان إيليش Ivan Ilych لزيارته فـى مقره فـى مـدينة مكسـيكو بدأ فـى اكتشـاف الروابط النظرية بين عمله السـابق عن الثقـافـة وبين مـشكلة التـحديث وتنمـية العالم الثالث السياسية، وفى الفترة نفسها تقريبًا ترك المدرسة الحديثة ليتولى كرسى الأستـاذية فى جـامعـة روتجرز Rutgers وكـانت النتـيجـة تغيير اهـتمـامـه فظهر كتـابه الأكثر أهمـية وهـو Homeless Mind (١٩٧٣ مع بريجيت بيرجر) وهـانز فـريد كيلز ثم كتابه Pyramids of Sacrifice (١٩٧٤).

وفى عـام ١٩٧٩ ترك بيـرجـر روتجـر لمركـز علمى آخـر فى كليـة بوسطون ٠ وبعـد سنة واحدة حصل على كرسى الأستـاذية فى جـامعـة بوسطون وفـى هـذه السنوات بدأ ينتقل إلى مجالات أخرى وكذلك الدرجة نفسـها ويتحرك إلى الاهتمامات السابقة ٠ وفى الحـالة الأخيرة امتد عمله إلى علم الاجتمـاع الدينى واللاهوت من خـلال مؤلفـه Heretical imperative (١٩٧٩) وأصـدر كـتـابًا آخـر بعنوان The Other Side of God (١٩٨٠) وامتد بتفكيره أيضًا إلى مناهج علم الاجتماع فى كتابه Sociology Reinterpreted (١٩٨١).

وأكثر من ذلك فـإن التـاريخ العلمى لبيرجر أوضـحتـه علامة مـهمـة هـى الأنسـاق

العجيبة والإسهام الضخم الذى ملأ المجلدات فى علم الاجتماع، وبصفة خاصة فى تحليل الثقافة، ويصل مجموع عمله إلى حوالى عشرين كتاباً ورسالة وما يقرب من مائة مقال فى عشرات الموضوعات التى تناولها بمنتهى الموضوعية ككاتب موهوب وعالم للإنسان، والأكثر من ذلك كمثير للتفكير العقلانى حيث كان رائداً فى إعادة توجيه الدعاوى المعاصرة فى الثقافة .

مارى دوجلاس والأنثروبولوجيا الثقافية:

وضع برينسلاف مالينوفسكى التقاليد البريطانية للأنثروبولوجيا الثقافية ونفذها بعض الشخصيات البارزة مثل: إدوارد إيفانز بريتشارد وإيدموند ليتش الذى ركز جهده بشدة على الجوانب المادية لثقافة الجماعات القبلية، وقد أدى هذا العمل إلى الاهتمام بصفة خاصة بالوظائف الاجتماعية للشعائر وفقًا لما رسمه كل من مالينوفسكى ودوركايم فى تصنيف الأنساق ومقولات الفكر والتحديدات الاجتماعية التى تستخدم فى فرض النظام وتوطيده فى المجتمعات .

تعد مارى دوجلاس واحدة ممن تولوا ريادة النظريات البريطانية التقليدية فى الأنثروبولوجيا الثقافية وقد تناولت أعمالها مثل أعمال أسلافها لقضايا الترتيب الاجتماعى، واعتمدت إلى حد كبير على المعلومات الخاصة بالجماعات البدائية وشكلت منظوراً لمناقشة الشعائر ودراستها، والانحراف الرمزى فى الحدود الاجتماعية والدراسات الكوزمولوجية المقارنة عن الكون. ولم يكن عملها موجهاً نحو وضع قضايا منهجية منتظمة عن الثقافة أو إقامة صرح من المفهومات المجردة التى يمكن تصنيف الثقافة فى وجودها، ومع ذلك فإن مجموعة محددة من المناقشات حول الثقافة تبدو خلال كتاباتها، وقد نالت الثناء على عملها المهم كما جذبت معظم كتاباتها كثيراً من الأتباع فى المجالات العلمية والإنسانية المختلفة، وقد وفرت معالجتها الواعية للطريقة التى تعبر بها الأنماط الثقافية عن نفسها وتؤكد ذاتها

امتـداداً له قيمـته للصياغات الأكثر تجـديداً والتى سبـق لعلمـاء من أمـثال بيرجـر وهابرماس الحديث عنها .

ولدت مـارى دوجـلاس فى عام ١٩٢١ ودرست فـى دير القلب المقدس فى لندن وفى جامعة أكسفورد ثم حصلت على وظيفة. وفى هذه الفترة عرفت علماء الأنثروبولوجيا وظهر اهتمامها بأفريقيا فزارت المستعمرات في الفترة من ١٩٤٧، وبانتهاء الحرب العـالميـة الثـانيـة عـادت إلى أكسـفـورد حـيث حـصلت على بكالوريوس العلوم فى الأنثروبولوجيا عام ١٩٤٨ والدكتوراه عـام ١٩٥١ ودرست مـع إيفانز بريتشـارد خـلال الفترة من ١٩٤٩ وحتى ١٩٥٠، ثم مرة أخرى فى عام ١٩٥٣. وقامت بدراستها الحقلية فى الكنـفو البلجيكية ثم أصبحت عضـواً فى قسم الأنثـروبولوجيا فى كلية جامعة لندن عام ١٩٥١، وقامت بالتدريـس بها لمدة عقـدين قبل أن تغادرها فى عام ١٩٧٧ لتصبح مديراً لمركز بحوث الثـقافة فى مؤسسة رسل سيج .Russell Sage F. فى نيـويورك. وفى عـام ١٩٨١ شـغلت كـرسى أفـالون للإنسـانيـات فى جـامـعـة نـورث وسـترن، وقـامت بإلقـاء محـاضـرات فى جـامـعـة نيـويورك وجـامـعـة كـولومبيـا وجـامـعـة ييـل وجـامـعـة برنستون .

وخلال الخمس عشرة سنة الأولى من حياتها العلمية تركز اهتمام مـارى دوجلاس على أفريقيا تقريباً، وكانت نتائج دراستها الحقلية قد نشرت كرسالة صغيرة بعنوان **شعوب بحيرة نياسا** people of the lake nyasa Region ١٩٥٠ . ثم نشـرت جزءاً من الرسـالة مع دانيـال بيـويش **بعنوان الكنفـو القبـائل والأحـزاب** (Daniel Biebuy ch) Congo tribes and parties وقد ظهر عام ١٩٦١ كأحد منشورات معهد الأنثروبولوجيا الملكى، أما كتابها الرئيسى عن قبائل الليلى فى كاساى Lele of the Kasai فقد نشر عام ١٩٦٣ وقد كان ذلك عملاً أثنوجرافيًا وصفيًا إلى حد كبير إلا أنه تـعمق فى دراسة الأشياء لكى يخرج فى تحليل دقيق للرمزية والشعائر .

وفى منتصف الستينيات ازداد اهتمامها بالموضوعات النظرية والمقارنة فكان كتابها **الطهارة والخطر دراسة تحليلية لمفاهيم الرئاسة** وكتابها purity and Danger Analysis of the concept of the pollution and taboo (١٩٦٦) الذى أكسبها شهرة فى المجتمع العلمى الاجتماعى العريض كباحثة لها تصورات جريئة وبصيرة حول بناء الثقافة، كذلك كتبت مجموعة أخرى من المقالات القصيرة خلال هذه الفترة نفسها عكست مجال اهتمامها الواسع حول **معنى الأسطورة** The meaning of myth (١٩٦٧)، **الضبط الاجتماعى للإدراك** The Social Control Of Cognition (١٩٦٨)، **الظلام الوثنى والولاء للعرف الحديث** Heat Hen Darkness Modern ,Piety، (١٩٧٠) **وشعيرة العلاج** The Healing Rite (١٩٧٠) ثم نشرت فى عام ١٩٧٠ كتابها الذى أكسبها الاهتمام العالمى والذى ظل إسهامها المنفرد والأكثر أهمية بالنسبة للتحليل النظرى للثقافة. فقد كانت "الرموز الطبيعية " Natural Symbols تحليلاً للثقافة وتحدياً للدراسات المعاصرة، وقد استمرت فى اكتشافاتها للتحليل الثقافى المقارن من خلال ذلك العقد، وظهر جزء من ذلك العمل فى كتابها المشترك مع بارون أيسترووود Boron Isher wood عن **عالم السلع** The World Of Goods الذى نشر عام ١٩٧٩ وفى كتابها **المخاطرة والثقافة** Risk And Culture مع أرون ويدافسكى (Aaron Widavsky) والذى نشر عام ١٩٨٢ .

وتعد مارى دوجلاس مثل بيرجر واحدة من المبدعين المائة من العلماء الاجتماعيين الذى أحسوا بالحاجة إلى غسل عالم الرموز بطريقة أكثر فاعلية . من خلال عملها الإمبريقى كشفت أساليب ووسائل لفهم الأنماط الرمزية، كما أنها، ومثلها فى ذلك مثل فوكو وهابرماس وكذلك بيرجر، قدمت منظوراً عن الثقافة يلقى الضوء النقدى على الظروف المعاصرة .

ميشيل فوكو والبنائية :

يمثل ميشيل فوكو اتجاهًا مغايراً ومتميزاً عن كل من بيرجر وماري دوجلاس ٠ وإذا كانت أعمالها تبدأ من الوسط الثقافي وهو وسط يمكن تمثله على أقل تقدير إن لم يكن شائعًا وموجهًا نحو دارسين من التخصص المتعلق بالعلوم الاجتماعية نفسه، كما أنها أعمال مكتوبة بأسلوب واضح أما أعمال فوكو فإنها تميل إلى أن تكون غامضة بشكل جنوني ومليئة بانعكاسات دقيقة عن طبيعة النمو الثقافي وتمثل طريقة تثير الغضب من التحليل الثقافي، ولكنها نابعة من التقاليد الجامعية وهي تقاليد غير معروفة في حقيقة الأمر بدرجة كافية للناطقين باللغة الإنجليزية ٠ وتعتمد أعمال فوكو من ناحية على التقاليد الدوركايمية، ومن ناحية ثانية على التقاليد الماركسية، ومن ناحية ثالثة على التقليد البنائي، ولكن أداءه بالنسبة لهذه التقاليد كان منفرداً ٠

ولد فوكو في بواتيه Boitier في فرنسا عام ١٩٢٦ وتعلم في مدرسة المعلمين العليا وحصل على شهادة الدكتوراه عام ١٩٤٨ وهنا وقع تحت تأثير لوى ألتو سير الذي قدمه للبنائية الماركسية **وجان هيبوليت** Jean Hyppolite وهو فيلسوف بارز تميزت أعماله باتجاهاتها الهيجلية الفلسفية، وجورج كونجييم George Cangnilhem من علماء تاريخ الأفكار؛ وجورج ديمزيل G. Damezil والذي اهتم بتاريخ الأسطورة والفن والدين، وبعد أن التحق بالحزب الشيوعي واحتل دوراً مهمًا في المناقشات والجدل الذي كان يدور بين المثقفين الفرنسيين حول الماركسية والدولة السوفيتية تحول فوكو من الفلسفة النظرية إلى الاهتمام بالعلوم الاجتماعية، وفي عام ١٩٥٠ حصل على درجة في علم النفس ومكث سنتين في دراسة العلاج النفسي في جامعة باريس ثم مكث في مستشفى للأمراض العقلية يمارس الطب النفسي لمدة ثلاث سنوات ومنها ذهب إلى جامعة أبسالا Uppsala في السويد؛ حيث أصبح محاضراً لمدة أربع سنوات وتابع هذه الوظيفة لمدة عامين كمدير للمعهد الفرنسي في **هامبورج** بألمانيا، وبعدها أصبح مديراً لمعهد فلسفي في كلية الآداب في كليرمون Claremont بفرنسا ٠

كان تدريب فوكو فى الفلسفة وفى تاريخ الأفكار وخبرته فى مستشفيات الأمراض العقلية عاملاً مساعداً فى شكل موضوع كتابه الأول **الجنون والحضارة**.

تاريخ الجنون فى عصر العقل A History Of Insanty In The Age Of Reason وقد نشر فى عام ١٩٦١ وقد حصل الكتاب على " ميدالية " مجلس البحوث العلمية وأصبح من أكثر الكتب مبيعًا فى فرنسا وكان كتابه الثانى **مولد العيادة : أركيولوجيا التصور الطبى** Birth Of Clinic :An Archeology Of Medical Perception ظهر فى عام ١٩٦٣ وكما هو الشأن فى الدراسات السابقة كان الكتاب يهتم بدور اللغة والمصطلحات فى تشكيل التصورات الذهنية والطرائق التى استطاعت بها الترتيبات المتعلقة بالمكان والأدوات والعلاقات الاجتماعية أن تؤثر فى الأفكار .

من هنا بدأت اهتمامات فوكو تتحول بشكل محدد إلى موضوع أكبر وهو أصل التطور فى المجالات العلمية: السلوكية والاجتماعية والثقافية .

ونشر كتاب **نظام فى الأشياء: أركيولوجيا العلوم الإنسانية** The Order Of Things : An Archeology Of Human Sciences فى عام ١٩٦٦ . وهذه الدراسة تناولت المقولات التى جعلت التفكير سهلاً فى العلوم الإنسانية والمقولات الخاصة الأساسية فى اللغة والكلام والتاريخ والقيم، والمنفعة، والتبادل، والثروة والعمل وموضوعات أخرى كثيرة، ورغم ما يثيره مجال الكتاب من إحباط، ورغم غموض الأسلوب المنتشر فى التناول ومنطقه ومنهجه غير المألوفين، فقد اعتبر الدارسون الأوروبيون ذلك الكتاب إسهامًا ضخمًا فى الفلسفة، وأنه دون كتاباته الأخرى أكثرها اتصالاً بالعلماء الاجتماعيين نظراً لأنه يحتوى على تحليلات عميقة حول الافتراضات الكافية وراء العمل الاجتماعى العلمى .

وقد أحس فوكو بالحاجة إلى توضيح طرائقه الخاصة بالبحث وتنسيقها سواء لنفسه أو من أجل نمو إطار أتباعه الذين يتزايدون بسرعة؛ لذا نشر كتابه التالى **أركيولوجيا المعرفة** The Archeology Of Knowledge والذى نشره فى عام

١٩٦٩ . وقد ضم فى المجلد نفسه أكثر الخطوط العريضة والمثيرة حول إعادة توجيه التحليل الثقافى. وقد مثَّل نشر ذلك الكتاب ذروة العمل الذى ركز عليه فوكو خلال العقد السابق كما يمثل نقطة التحول التى سوف تظهر بوضوح أكبر فى عمله التالى .

وكان يتجه فى تحوله إلى زيادة التأكيد على القوة ففى كتابه **بيير ريفر** Pierre Riviere وكتابه **الترويض والعقاب : ميلاد السجن** Discipline And Punish : The Birth Of The Prison والذى نشر عام (١٩٧٥) وكتابه **تاريخ النشاط الجنسى** The History Of Sexuality (١٩٧٦) حيث قد ركز فوكو على مدى تشابه المعرفة بوسائل القوة المختلفة والطرائق التى يمكن بها تحديد القوة واستخدامها والتفكير فى تطبيقها فى مجال النظم الاجتماعية . وهذه كلها موضوعات مهمة ظهرت فى كل مقالاته الحديثة ومقابلاته وقد تم جمعها فى كتاب **القوة / المعرفة** Power / Knowl-edge (١٩٨٠)وبمقارنة فوكو مع بيتر بيرجر نجد أن منظور فوكو استعار من التقليد البنائى للتحليل الثقافى الفرنسى، وقد إرتبط ذلك التقليد بصفة عامة بأعمال فرديناند دوسوسير فى اللغويات وكلود ليفيستروس فى الأنثروبولوجيا وإميل دوركايم فى الاجتماع، وهذا التأكيد يظهر أيضًا فى المقارنة مع مارى دوجلاس أن الاختلافات أقل وضوحًا، وقد أنكر فوكو الزعم القائل بأن عمله الخاص ينتمى إلى التقليد البنائى ولكن الباحثين بينوا أوجه التشابه القوية التى تكفى لأن يوصف بأنه من البنائيين الجدد، وعلى وجه الخصوص عندما يؤكد على الأنماط والعلاقات القائمة بين عناصر الخطاب التى يمكن أن نستنتج منها القواعد العميقة والأطر المهمة، وعلى أى حال فإن البنائية هى مجرد أحد التقاليد التى أثرت فى فوكو سواء فى بداية انضمامه للحزب الماركسى أو من اهتماماته التالية بموضوع القوة التى تكشف عن وجود توازنات معينة مع النظرية النقدية .

يورجين هابرماس والنظرية النقدية:

ظهرت النظرية النقدية فى ألمانيا فى العقد التالى للحرب العالمية الأولى ومن شخصياتها الرئيسية: ماكس هوركهايمر Max Horkheimer وتيودور أدورنو Theodor Adorno وإريك فروم Erich Fromm وهاربرت ماركوزه Herbert Marcuse وكلهم قد أخذوا بطريقة مباشرة عن الكتَّاب الماركسيين مثل: لينين وتروتسكى ولوكسمبورج وبوخارين. وعلى العكس من المفكرين السابقين عليهم فإنهم قد تأثروا بعمق بالأحداث المصاحبة للحرب العالمية الأولى وانحصار حركة العمل الدولية، وقسوة الديكتاتورية السوفيتية والتدمير الاقتصادى الذى أدى إلى ظهور الفاشية ومع ظهور الماركسية النقدية لرأس المال، أعادوا فحص الأساس الفلسفى على أمل أن يجعلوا النظرية أكثر ملائمة للموقف الحالى. وقد ارتبطت النظرية النقدية مؤسسيًا بمعهد البحوث الاجتماعية، وهو مركز فى مدينة فرنك فورت الألمانية والذى أسسه تاجر يتمتع بشىء من الثراء المحدود وذلك لتشجيع الدراسات الماركسية التى تمت خلال الأعوام من ١٩٣٠ إلى ١٩٤٠، وأصبحت المدرسة النقدية مزيجًا من التقاليد الفكرية المختلفة التى تتضمن الماركسية والمثالية الألمانية .

وقد ارتفع اسم الفيلسوف عالم الاجتماع يورجين هابرماس فى العقود الحديثة على أنه المتحدث الرئيسى للنظرية النقدية . وفى عام ١٩٢٩ نشأ فى مدينة جومرزباخ Gummersbach الألمانية، حيث كان والده راعيًا للأبرشية ورئيسًا للمعهد اللاهوتى المحلى، كما عمل كرئيس لمكتب الصناعة والتجارة، ويرد هابرماس بداية نموه الفكرى إلى عام ١٩٤٥؛ ففى هذا العام وبسبب محاكمات نورم بورج Nuremburg وبعض الأمور الأخرى التى كشفت عن الحرب تحقق له نشأة تحت نسق سياسى إجرامى. كما انتقد بصراحة الصفوة السياسية والأكاديمية الألمانية وأصبح من أنصار السلام وعدم اللجوء إلى العنف وحمل السلاح .

ومنذ عام ١٩٤٩ وحتى عام ١٩٥٤ درس الفلسفة فى جامعة جوتنجن Gottingen حيث تولى التدريس فيها معظم أساتذته فى الفترة السابقة على عام ١٩٣٣، وقد أثاره ما لاحظه من عدم وجود أى انكسار فى تفكيرهم بسبب الحرب وعدم إصدارهم أى نقد ذاتى لآرائهم الفلسفية.

وكانت مقالته الأولى نقداً لكتاب هايدجر **مقدمة فى الميتافيزيقا** Introduction to Metaphysics، وقد ركز على فشله فى رفض الأفكار التى وضعت فى خدمة هتلر وقد أعجب هابرماس بالنظرية الماركسية وقرأ كتاب لوكاش Luka`cs **التاريخ والوعى الطبقى** History and Class Consciousness بحماسة زائدة. ولكن خلص فى النهاية إلى أنه من المستحيل تطبيق ماركس أو لوكاش مباشرة على مرحلة ما بعد الحرب الكبرى، وكانت هذه الثنائية هى التى جذبته إلى هوركهايمر وكتاب أدورنو **جدليات التنوير** Dialectic of Enlightenment وقد قرأه فى عام ١٩٥٥ وكان ذلك أول اتصال له بالمدرسة النقدية .

وبعد فترة من التدريس فى هايدلبرج Heidelberg حصل على كرسى الفلسفة، والاجتماع من جامعة فرنكفورت فى عام ١٩٦٤ وظل هناك حتى عام ١٩٧١ حيث غادرها ليتولى وظيفة فى معهد ماكس بلانك Max Planck فى مدينة ستارنبرج Starnberg وخلال هذه الفترة أفلح فى جذب اهتمام العالم إليه باعتباره عالمًا نظريًا عن حركة الاحتجاج الطلابى التى أعطته الأمل فى أن النظرية النقدية يمكن أن يكون لها تأثيرها فى السياسة كما ساعدته على تنقيح آرائه الخاصة حول علاقته فى مدرسة فرانكفورت .

وقد كتب هابرماس بكثرة ووفرة منذ بداية الستينيات وأول أعماله هى **النظرية والممارسة** Theory and Practice وقد كانت الفصول الخمسة الأولى من هذا المجلد قد ظهرت فى الأصل عام ١٩٦٣ كما ظهر فصل آخر فى عام ١٩٦٦، وفى هذا الكتاب يفحص ما يتصوره على أنه تدهور النظرية السياسية وتراجعها من دراسته عن الخير

والنبل المطلق كما كان يتصورهما أفلاطون وأرسطو، وذلك لدراسة الوسائل الفعالة فى التعامل مع المواطنين على ما يتمثل فى العلم الاجتماعى الحديث، وقد نشر كتابه **المعرفة والاهتمامات الإنسانية** بصفة مبدئية فى عام ١٩٦٨ وقد أتبع ذلك النقد بمجهود منتظم فى كتابه **نحو مجتمع عقلانى الحركة الطلابية والعلم والسياسة** Toward a Rational Society : Student Protest , Science and Politics وقد ظهر فى الوقت نفسه تقريبًا ست من المقالات التى يضمها الكتاب، وكانت قد نشرت فى الفترة من ١٩٦٨ وعام ١٩٦٩ وهذه المقالات قد كتبت فى أثناء ذروة الحركة الطلابية وتعكس اهتماماته بالحركة واهتمامه الأكبر بالدور الأيديولوجى الذى يلعبه العلم والتكنولوجيا .

وبظهور كتاب **أزمة الشرعية** Legitimation Crisis الذى نشر فى عام ١٩٧٩ حوَّل هابرماس اهتمامه من الموضوعات الفلسفية والنظرية البحتة والتى حددت أعماله المبكرة إلى فحص المشكلات الثقافية والاجتماعية التى تتحدى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وفى أعماله اللاحقة ركز على زيادة قضايا الثقافة فى كتابه **الاتصال وتطور المجتمع** Communication and the Evolution of Society الذى نشر فى عام ١٩٧٦ شرح قضية كيف يتم تحليل المشكلات الخاصة بالشرعية مثل المشكلات المرتبطة بالتطور الثقافى والهُوية الذاتية. وكان مجهوده فى هذا المؤلف محاولة لإعادة المادية التاريخية الماركسية وانعكاسًا أيضًا لاهتمامه الثقافى ونظريات الاتصال وخاصة أعمال جون ر.سيرل John R.searle وأيضًا نظريات التنمية الأخلاقية والتطور الثقافى كانت واضحة فى عمله الحديث، وقد ظهر فى كتابه **نظرية الفعل الاتصالى** The theory of Communication Action (١٩٨٣).

نحو التوضيح والمقارنة:

إن إسهام هؤلاء الكتَّاب فى مناقشة الثقافة إسهام ضخم للغاية وقد تأثر تأثيرًا كبيرًا ببعض تقاليد فلسفية معينة يمكن التعرف عليها بسهولة؛ فكل واحد من الكتَّاب

الأربعة وأحدهم أمريكى والثانية بريطانية والثالث فرنسى والرابع ألمانى حاول كل منهم، إما من خلال مناقشة نظرية شكلية أو بحث إمبريقى أو المزج بين الاثنين، تحديد إطار العمل فى تحليل الثقافة وتمثل الدعاوى الناجمة عن ذلك إسهامات حقيقية، كما أن كلاً منها يبتعد ابتعاداً ملموساً عن الدعاوى العادية عن الثقافة والتى سادت العلوم الاجتماعية وقد استعارت كل منها بطريقة انتقائية ومنظمة من التقاليد التى تتطلب دعاواها إلى أن تفهم فهمًا صحيحًا، كما أن كلاً منها أفلح فى صياغة مفهوم عملى للثقافة وحاول تطبيق ذلك المفهوم على دراسة التغير الاجتماعى. والاختلافات بين هؤلاء المفكرين حادة فهم يكتبون من سياقات قومية مختلفة ومن أربعة علوم متمايزة (الاجتماع، الأنثروبولوجيا، التاريخ، الفلسفة) كما أن كلاً منهم يحاول إيجاد آلية ذهنية لها كيانها وتكاملها الخاصين. كذلك كانت التقاليد النظرية التى استقى منها إسهاماته تحدد دعاوى مختلفة عن **الإبستمولوجيا** (نظرية المعرفة) وعن أهداف البحث الثقافى وعن رسالة العالم الاجتماعى ولكنهم فى مناقشة الثقافة ركزوا على ظواهر متباينة تتراوح بين الوقائع المدركة إلى نظم المشروعية السياسية وإلى عوالم الحياة اليومية إلى أحقاب التطور الثقافى، كما تتراوح بين المحرمات " والتاو " البدائية إلى مفاهيم الجنون. كذلك تتفاوت المناهج من الإجراءات الإمبريقية المعقدة إلى التأمل الفلسفى العميق إلا أن ثمة أوجه شبه علمية كافية بين هذه المنظورات تدعو لإجراء المقارنات بينها، فهى كلها تؤكد بقوة على اللغة والاتصال، أنساق التصنيف، وعلى التعبير الرمزى وعلى الثقافة. وتعاملوا مع المشكلات الذاتية والتصورات البشرية ورفضوا إمكانية صياغة العلوم الاجتماعية على منوال العلوم الفيزيقية، ولذا اهتموا اهتمامًا فائقًا بالقضايا والأهداف التى يضعها العلماء الاجتماعيون. وقد أدركوا كلهم المشكلات المحددة فى الثقافة الحديثة والتى تعكس الانعكاس النقدى المطلوب. وشعر هؤلاء الكتّاب بضرورة الرجوع إلى التقاليد النظرية لدى عدد من المفكرين أمثال: ماركس وفيبر ودوركايم وفرويد وميد ونيتشه. بل إن تأثير الأحداث العامة التى تركت تأثيرات ضخمة متماثلة مع الحياة الشخصية تغرى بالمقارنة مثل

تأثير الحرب العالمية الثانية والطابع الفكرى الذى ظهر بعد الحرب وسنوات التكوين فى الخمسينيات، الذى ساد فى الستينيات والسبعينيات وكانت تغلب عليها المؤثرات السياسية.

بالإضافة إلى ذلك فقد ظهرت بوضوح فى هذه المنظورات اتجاهات مهمة تشير ولو بشكل مبدئى إلى الاستعارات الواعدة، التى تبشر بتطوير التحليل الثقافى فى المستقبل ومقارنة الدعاوى السائدة فى كتاباتهم توحى بأنه ثمة نوع من التقارب الذى بدأ يحدث بالنسبة للتحليل الثقافى، وعلى وجه الخصوص تغير فى موضوعين من الموضوعات التى تعالجها فى هذا الكتاب، التغير الأول يظهر بشكل واضح إزاء النظريات المبكرة للثقافة والتى كانت تقسم السلوك الإنسانى إلى عاملين أحدهما يتميز بأنه يقوى ملاحظة السلوك الخاص بالبناء الاجتماعى والثانى يرتبط بالتفكير والمعتقدات والأفكار التى يمكن فهمها عن طريق نسبها إلى جوانب سبق ذكرها من قبل، وهذا الاتجاه مستمر ليعكس بطريقة عملية واعتبارية كتابات بيرجر الواسعة (وهى ليست غائبة عند هابرماس) ومع ذلك فإنها وجهة نظر تجد أن الكتَّاب الأربعة نبذوا الاختزالية التصغيرية القائمة على تشعيب زائف والخاص بالحالة الإنسانية ومعادل للإنتاجية بدرجة اهتمامنا بفهم الثقافة، ثانيًا: التغير الواضح فى هؤلاء الكتَّاب بعيدًا عن القضايا التقليدية لنظرية الظواهر " الفينومينولوجى " وهذه النظرية تتطلب الفهم المؤكد للحالة النفسية الذاتية وتصميم الفاعل وتأكيد الوصف الذى يشير بقوة إلى هؤلاء الكتَّاب، بدلاً من تأكيد زيادة الجوانب الذاتية الخاصة بالثقافة والتى يمكن ملاحظتها أو المشاركة فيها والبحث عن الأنماط من خلالها، اللغة والشعائر وقوائم التصنيف تملك معانى ذاتية يمكن تعديلها كما هو الحال فى النقاط البؤرية الرئيسية للتحليل الثقافى وهذا التغير مرة ثانية أكثر وضوحًا فى دراسة مارى دوجلاس وفوكو وهابرماس أكثر من بيرجر، وحتى الفينومينولوجى الخاص ببيرجر قد رحل من القضايا التى ارتبطت بهذا الاتجاه بطريقة محددة.

وهذا التغير يمثل التوجيه الكبير للتحليل الثقافى عن الطريقة التى فهمت فى العلوم الاجتماعية ويظهر إطار العمل أن الثقافة فهمت على أساس أنها ظاهرة سلوكية أو أكثر دقة، كتحليل الجانب الخاص بالسلوك. إنها لم تختصر إلى صيغ للبناء الاجتماعى أكثر قوة أو معانى ذاتية مقارنة. كما فى الجوانب الأخرى للسلوك وللأنماط التى خلال العوامل الثقافية، التى هى نفسها المركز الرئيسى لما نقوم به من بحث، وبطرائق مختلفة فإن كل وجهات النظر يكمن فحصها ودراستها فإنها تعطى وتقدم مفاتيح قيمة إلى الكيفية التى يتم بها إجراء البحث.

فى الفصول من الفصل الثانى إلى الخامس نجد التكامل والوضوح للإسهامات النظرية التى تم دراستها، والغرض من هذه الفصول توضيح القضايا الفكرية، ووجهات النظر الخاصة بالثقافة ومساهمة كل كاتب فى مناقشة الثقافة والتغير الاجتماعى، وفى الفصل السادس توضح أوجه التشابه والاختلاف وذلك بهدف تعميق إطار العمل الذى يبرز الآن عند دراسة الثقافة.

نظرية هابرماس النقدية

إن من الصعب تتبع أصل أفكار هابرماس وتسلسلها ليس فقط لأن أعماله تكشف عن الانتقاء من أعمال الآخرين فى كل مرحلة من مراحل تطورها، ولكن أيضًا لأن كل حلقة جديدة فيها محاولة لدمج وجهات نظر واستبصار عدد هائل من العلماء الذين تحملوا مسئولية وضع الأنساق النظرية المحكمة، كما أن بعض اهتماماته ودعاواه الأساسية عن طبيعة الثقافة تستمد جذورها من كانت Kant، وهيجل Hegel، كما أن البعض الآخر يكشف عن تعرضه لتأثير مثل هايدجر Heideger وهوسرل Huserl عن الظاهراتية أو فلسفة الظواهر ومناقشاته هو نفسه مع جدامر Gadamer عن المنهج التأويلى، وقد اقتبس فى كتاباته عن الثقافة من ميد Mead وجوفمان Gofman فى علم النفس الاجتماعى ومن بارسونز Parsons فى علم الاجتماع ومن بياجيه Piaget وكوهلبرج Kohlberg فى علم النفس، كما اقتبس على نطاق واسع من بيتر برجر Peter berger وانتقد بشدة قصور البنائية وعلق على أعمال فوكو Foucault وسجل المنظورات اللاهوتية التى يشعر إزاءها بالارتياح، واستنتج على نحو واسع من الدراسات الإمبريقية التى تشير بوجه خاص إلى الظروف الاقتصادية والسياسية والثقافية. (بارنتين ٧٦، جيمس ٨١، جيلان ٧٧، هيلد ١٩٨٠، سكينر ١٩٨٢) ومجال معرفة هابرماس مجال موسوعى بمعنى الكلمة كما أنه كان على معرفة ودراية وثيقتين بالتنوع الواسع العريض فى الفلسفة الاجتماعية الأوروبية والأمريكية والنظرية السياسية والعلم الاجتماعى. كرس كثيرًا من مقالاته المنشورة لنقد هذه الأعمال وكان يستخدم أفكاره فى صياغة نسق فكرى واسع وشامل مثلما فعل هيجل أو ماركس Marx ، وهذه الرؤية لذلك الإطار النظرى الجديد مقترنة بمعرفته الواسعة وقدراته التحليلية التى جعلت كتاباته مثيرة، بينما يقف فى الوقت نفسه على مقربة

شديدة من كثير من العلماء الذين نعرف عن كتاباتهم فى الثقافة أكثر مما نعرف عن أعماله هو .

الدعاوى الفكرية :

من المهم بوجه خاص أن نفهم طبيعة أوجه الاتفاق والاختلاف بين هابرماس وماركس، وفيبر weber وفرويد Freued والقدر الذى اقتبسه من النظرية النقدية ومن اللغويات البنائية، فكل من هذه التقاليد له تأثير بالغ على اتجاهه إزاء الثقافة .

الميراث الكلاسيكى :

يشترك هابرماس مع التقليد الماركسى فى الاهتمام بتطور الرأسمالية وتناقضاتها مع الحياة الاجتماعية والشخصية وما ترتب عليها فى هذه الحياة، كما أن انتقاداته للعلم والتكنولوجيا وتحليلاته للأزمات فى الرأسمالية المتقدمة جعلت كل أعماله قريبة إلى عقول الماركسيين، وقد ترتب على تعرضه للمذهب الماركسى، وبشكل غير مباشر لعلاقة مدرسة فرانكفورت بهذا التقليد، أن الكثيرين يعتبرونه ماركسيًا، إلا أنه هو نفسه يرفض المسلمات الأساسية لماركس ونادى بدلاً من ذلك بضرورة إعادة بناء المادية التاريخية. وفى كتابه عن **النظرية والممارسة** يقرر هابرماس أربعة تطورات تاريخية " تشكل فى نظره حاجزاً يصعب اجتيازه يمنع من أى تقبل نظرى للماركسية " .

فأولاً : لم تعد الدولة منفصلة عن الاقتصاد مثلما كان عليه الوضع تحت الرأسمالية التى لا تسمح بالتدخل وترك الأمور لمجراها، لكن تكون مندمجة مع الاقتصاد وتلعب دوراً مهمًا فى توجيه الاقتصاد وتنظيمه. ولذا فلن يكون ثمة معنى النظر للاقتصاد كمحدد وحيد للدولة ولا للتمييز الحاد بين ما يسمى بالبناء التحتى المادى والبناء الفوقى للمجتمع. وبدلاً من ذلك يجب الاهتمام بدرجة أوفى بطريقة عمل

الدولة ووظيفتها، وفى هذا السبيل سوف تثار بالضرورة بعض التساؤلات عن مشروعية الدولة وهذا يتطلب بدوره الانتباه للقوى الثقافية المؤثرة فى الشرعية . علاوة على ذلك فإن التناقضات الجديدة بين الدولة والاقتصاد تتطلب إعادة التفكير فى قوانين حركة النظام الرأسمالى الذى صاغه ماركس . ثانيًا : فإن ارتفاع مستوى المعيشة فى المجتمعات المتقدمة أدى إلى تغيير خصائص صفة الظلم والاضطهاد بطريقة لم يتخيلها ماركس؛ إذ ازداد الاضطهاد من خلال الضغوط السيكولوجية والأخلاقية بدلاً من الحرمان الاقتصادى . هذا التطور يستوجب إعادة التفكير فى وضع حياة الطبقة العاملة خاصة البيئة الثقافية التى تحاول الطبقة العاملة أن تجد فيها المعنى والرضا لتحديد الذاتية، ونظراً لأن طبقة العمال (البروليتارية) لم تعد تعانى من نفس العوز أو الفقر الشديد الذى دفعها فى وقت من الأوقات إلى أن تصبح قوة ثورية، حاول هابرماس أن يحدد آلية بديلة تؤدى إلى حدوث تغير اجتماعى ثورى ووضع تصور جديد لاحتياجات البروليتارية بطريقة تكفل توضيح طبيعة طبقة العمال فى إخضاعها وتدفقها لأن تقوم بفعل ثورى، والواقع أن جهوده لتحديد الطريقة التى استطاعت بها الأمور الاقتصادية والسياسية أن تتخلل عالم الحياة الطبيعية للأفراد، ومحاولته تطوير ميكانيزمات تزيد من فعالية الانعكاس والاتصال وتأثيرهما هى التى كانت متأثرة بقناعته بضرورة اكتشاف قوة بديلة لتحرير البشرية . وأخيرًا فإن موقفه المزدوج تجاه الماركسية نجم جزئيًا عن تحفظه إزاء تطبيقها فى الاتحاد السوفيتى . فعلى الرغم من أن الاتحاد السوفيتى نفسه لم يلغ تمامًا المبادئ النظرية الخالصة للماركسية فالظاهر أن هابرماس كان يشك فى هذه المبادئ الوثيقة الصلة بإحداث نوع مرغوب فيه من التغير الاجتماعى، ويعتبر هابرماس الاتحاد السوفيتى نوعًا من احتكار بيروقراطى يهدف إلى تقصير الانتقال من الاقتصاد الزراعى إلى الصناعى المتقدم ليس كمثال نموذجى للمجتمع اللاطبقى المثالى الذى كان يتخيله، فهو يعتقد بأنه سوف يحدث تقارب بين النظام السوفيتى والمجتمعات الرأسمالية المتقدمة فى اتجاه نوع من دولة الرفاهية . لكن هذا الميل للتقارب لا ينهى مخاطر الحرب العالمية ويمنع استخدام السلاح النووى ويحظر السيطرة البيروقراطية التى تهدر كرامة الإنسان. والواقع قيام

نظام دولة الرفاهية على المستوى العالمى يهدد بنقل مبادئ الرأسمالية الملتوية والتفكير النفعى العملى إلى مجالات أخرى جديدة من الحياة مما يزيد من صعوبة تحقيق التحرر البشرى . هذا الوضع يعطى ضرورة ملحة لأن نقدم جهوده بتطوير نظرية بديلة عن الثقافة، لكى توضح الظروف التى يمكن بها للقيم والأهداف المجتمعية أن تصبح هى ذاتها موضوعًا للمناقشة الواعية .

وبعد أن بيَّن هابرماس تحفظاته على الماركسية وجه اهتمامًا فى كثير من مقالاته النظرية إلى فيبر (١٩٧١ - ١٩٧٧) الذى يمثل أحد المصادر الرئيسية لكتاباته عن طبيعة العقلانية، كما أن رؤية فيبر عن التطور الثقافى تمثل أحد المصادر لمنظوره التطورى، كذلك يرتبط هابرماس بشكل ضعيف بالتقليد الفيبرى من الناحية المنهجية مدعيًا أن المعرفة التى تنتجها العلوم الاجتماعية محدودة تاريخيًا، وأن هناك بعدًا ذاتيًا فى الحياة البشرية ينبغى أن تحيط به العلوم الاجتماعية، إلا أنه يرفض مع ذلك اثنين من المسلمات الأساسية فى منظور فيبر .

ويفترض فيبر أن الناس يجرون وراء أهداف محددة ويختارون بطريقة عقلانية أساليب التصرف والفعل التى تسمح لهم بتحقيق أهدافهم بطريقة مؤثرة وفعالة، وتؤثر هذه الدعاوى تأثيرًا عميقًا فى تحليل فيبر (١٩٦٣) المقارن لأديان العالم التى يحدد فيها نظريات الخلاص المختلفة على أنها النقطة المركزية لإجراء المقارنات ثم يعتمد على هذه المعتقدات المتباينة أو البديلة فى إصدار تنبؤات عن أنماط محددة للفعل يمكن أن يتبعها الأفراد، ففى الاستعارة المجازية الشهيرة يقترح فيبر أن وظيفة الأنساق الدينية تشبه وظيفة (المحولجى) الذى يوجه الفعل فى المسارات المختلفة، إلا أن هابرماس يرى أن هذه النظرة نظرة (ذرية) لأنها تفشل فى توضيح العمليات الجمعية التى تتدخل فى اختيار القيم، كما أنها تركز على الأفراد كأفراد وتؤكد بشكل مبالغ فيه على كفاح الأفراد وصراعهم على المصادر النادرة من أجل تحقيق أهدافهم الشخصية . كما تخفق فى تحديد أهمية العلاقات التفاعلية التى قد تساعد على تقوية التعاون والاتفاق فى الرأى . ويؤدى النموذج العقلانى الهادف عن الفعل الإنسانى عند فيبر إلى

قيام علم اجتماعى يركز على تبيين كيفية مسارات الفعل البديلة التى تؤدى إلى تحقيق قيم سبق تحديدها من قبل . ويدعى فيبر أن هذا المدخل له مزاياه لأنه يسمح للعلوم الاجتماعية أن تتحرر من مشكلة إصدار أحكام تقويمية، ويناقش هابرماس على العكس أن مدخل فيبر ليس مدخلاً بعيداً عن مشكلة التقييم تماماً ولكنه يضع رؤيته الخاصة على أنها أعلى القيم كلها، ويتهم فيبر بأنه وضع علماً اجتماعياً يعرض نوعاً من العقلانية التى تنبأ فيبر نفسه بأنها سوف تصبح " قفصاً حديدياً " . ويرغب هابرماس فى بناء منظور نظرى يأخذ بعين الاعتبار عمليات الاتصال التى تؤدى إلى الإجماع على القيم، ويأمل أن تعيد القيم إلى ميدان البحث العلمى الاجتماعى ليس كأهداف يمكن الحكم عليها بالإشارة إلى الحقيقة المطلقة ولكن كأهداف يمكن أن تختبر فيها عملية التفاوض .

يدرك هابرماس، ومثله فى ذلك مثل فيبر، أهمية أشكال التفاهم الذاتية المتبادلة المشتركة بين الناس فى تفاعلهم مع بعضهم بعضاً، ففى رأى فيبر أن وجود هذا الفهم أو الاتفاقات الضمنية كان هو السبب فى التأكيد على الفهم التعاطفى العميق بين العالم الاجتماعى والأشخاص موضوع الملاحظة. كذلك يتهم هابرماس فيبر بالإخفاق فى دمج عالم الذاتية المتبادلة الملائمة فى إطاره النظرى، وأن مفهوم فيبر عن الفهم التعاطفى العميق يترك ميدان الذاتية المتبادلة فى المحل الأول على مستوى الحدس الفردى أى على مستوى الذاتية المطلقة، أما محاولة هابرماس فهى على العكس من ذلك تماماً؛ حيث تبدو هذه الاتفاقات الضمنية لمستوى الوعى حتى يمكن اختبارها وإخضاعها للنقد، لهذا السبب اهتم بشكل قاطع بعمليات الاتصال التى تعطى المحتوى السيكولوجى لهذه المفاهيم الضمنية المطلقة .

ويدين هابرماس فرويد لجهده فى إدراك الوعى بالمفاهيم الضمنية التى تنقل خلال الاتصال (١٩٧٠ - ١٩٧١ - مكينتوس ١٩٧٧) وأن عمل فرويد إزاء الممارسة والأهداف التحريرية قدمت الإلهام لهابرماس أيضاً، والأكبر من ذلك أن فرويد ادعى تطوير نظرية تقوم على أساس تجريبى، وترمى تلك النظرية إلى إيجاد قوانين علمية عن

طبيعة العالم الذاتى الباطنى ولا يرجع انجذاب هابرماس لفرويد إلى إيمانه بقدرة فرويد على الوصول فعلاً إلى مثل هذه القوانين من خلال التحليل النفسى، إنما يرجع اهتمام هابرماس بالتحليل النفسى إلى أنه يمكن استخدامه كمثال للآلية التى يمكن توجيهها نحو مستويات أعلى من إدراك الذات فى عملية الاتصال . وبقول آخر فإن العلاقة بين المعالج والمريض تتعلق بالتغلب على الحواجز التى تعوق الاتصال، كما أن الغرض من التحليل هو الوصول إلى شيء من الاتفاق بين المريض والمعالج حول تفسير بعض الأمور المهمة، ونظرية التحليل النفسى التى يستعين بها المعالج فى عملية الاتصال ليست قوانين مجردة ترتكز على ملاحظة إمبريقية، ولكنها تمثل منظوراً سابقًا يهدف إلى إعطاء مفاتيح عن طبيعة الاتصال التى يمكن أن تسهل البحث للوصول إلى اتفاق عام .

ويفترق هابرماس عن فرويد حول مسألة مدى إمكان تحسين الحالة الإنسانية من خلال التواصل التحليلى؛ فبالنسبة لفرويد فإن القوانين الأساسية للطبيعة تُقصِر هذه القدرة للتحسن على أن المريض قد يستطيع التغلب على صعوبات شخصية معينة عن طريق العملية العلاجية، ولكنه يجب أن يعيش مع ذلك داخل حدود بيولوجية ضيقة تمامًا تحددها قوانين الطبيعة، أما هابرماس فإنه يؤمن بدرجة كبيرة فى قدرة التطور الإدراكى على تحقيق تحسينات مهمة فى الموقف الإنسانى . ومن هذه الناحية يعطى هابرماس وزنًا لأهمية الثقافة أكبر مما فعل فرويد، كما أن هابرماس يعتقد فى ضوء الانعكاس على عملية الاتصال أن هذا لا يساعد فقط على إحاطة للحواجز المؤقتة للتفاعل الإنسانى، ولكن يساعد أيضًا على تحقيق قدر أكبر من التقدم الدائم فى التطور الإنسانى .

اللغويات البنائية :

اقتبس هابرماس على نحو مكثف من الكتابات الحديثة فى ميدان اللغويات نظراً لاهتمامه بموضوع الاتصال، أحد الإسهامات فى هذا المجال هى أعمال ناعوم

شـومسكى Naom Chomsky (١٩٥٧ – ١٩٦٥ – ليبر ١٩٧٥) الذى يذهب إلى حد أنه يمكن الكشف عن القواعد العامة التى تنظم استخدام اللغة، وهى قواعد تتوافق مع الأبنية البيولوجية الكامنة فى العقل الإنسانى، وقد أثيرت مناقشات كثيرة حول هذه الدعوى التى يبدو أنها غير قابلة للفحص والاختبار . وعلى أى حال فإن الإسهام الأكثر أهمية فى أعمال شومسكى فيما يتعلق بمقتضيات دراسة الثقافة هى مناقشته لأهمية اختيار قواعد اللغة أو أنماطها، فالمداخل التقليدية للغة كانت تحاول اكتشاف معانى الكلمات، ولذا كانت تنغمس فى مشكلة ذاتية نظراً لأن المعانى توجد كامنة فى حياة التفكير الداخلى للأفراد، كما أنها تحمل بالضرورة دلالات فريدة تتعلق بتجربة الشخص نفسه، وهذه المداخل أدت إلى إقامة تصنيفات للمعانى المشتركة بشكل عام بين الكلمات ولكنها لم تؤد إلى المبادئ العامة للغة، ولذا تحول شومسكى بعيداً عن المعانى إلى القواعد والأنماط والأبنية داخل اللغة باعتبارها هى التى تجعل ذلك الاستعمال للكلمات أمراً ميسوراً وذا معنى، وقد ساعد هذا المنظور على تحرير دراسة اللغة من اختلاق الادعاءات عن معانى الكلمات والتركيز على مضمون اللغة واستعمالها نظراً لإحكام إخضاعها للملاحظة .

وقد تبنى هابرماس أفكاراً مشابهة لأفكار شومسكى رغم ادعائه عدم الارتياح بالنسبة لدعاواه عن التقدير الوراثى للنحو والصرف (١٩٧٩) ولذا كان يعتمد، إلى حد كبير، على مصادر أخرى غير شومسكى وعلى الأخص أعمال جون سيرل John Searle (١٩٦٩) فى فلسفة اللغة؛ حيث يأخذ سيرل " أفعال الكلام " كوحدة أساسية للتحليل، ومن أمثلة ذلك إطلاق الأحكام وإصدار الأوامر وتوجيهها بالأسئلة وإعطاء الوعود، ويفترض وجود قواعد تحكم استخدام أفعال الكلام وأنه يمكن اكتشافها باختبار أفعال الكلام نفسها، ولكنه يحرص فى الوقت نفسه على توكيد أن الصلة بين أفعال الكلام وما يعنيه المتكلم حقيقة ليست دقيقة تماماً فقد يخفق المتكلم عمداً وعن غير عمد عن التعبير بدقة عما يقصده، ولذا فإن المقاصد الذاتية والمشاعر والمعنى الذى يقصده المتكلم يظل فى آخر الأمر غير معروف ولا تشكل فى

ذاتها موضوعًا محوريًا للدراسة والبحث . ومع ذلك فإن أحد الملامح المميزة لأفعال الكلام هى محاولة المتكلم أن يربط بين ما يقال وما يعنيه القول وذلك من خلال بعض التلميحات والإشارات التى يمكن ملاحظتها وتتبعها، وبقول آخر فإن أفعال الكلام تتضمن مفاتيح عن المعانى الذاتية وهى مفاتيح يمكن إخضاعها للفحص والاختبار، والغرض الأساسى من اختبار هذه المفاتيح ليس تكوين تخمينات عن طبيعة المعانى الذاتية، وإنما هو اكتشاف الشروط اللازمة لتحقيق الاتصال بطريقة واضحة ومفهومة . وتتضح هذه الفكرة فى محاولة سيرل التمييز بين " القضية المتضمنة " أو جوهر الحديث وما يسميه " القوة اللاتعبيرية" لفعل الكلام، والعبارة الأخيرة تشير إلى الرسائل الضمنية عن العلاقة بين المتكلم والمستمع، وليس لهذه الرسائل علاقة بالمحتوى الفعلى الذى يتم توصيله بوضوح وصراحة . فعلى سبيل المثال حين يأمر الأب طفله بقوله " اذهب وأحضر لى الجريدة قبل أن تنسى " فإن القضية المتضمنة فى هذه العبارة تحددها إلى درجة كبيرة ضرورة إحضار الجريدة، ولكن الجملة تحمل أيضًا رسائل أخرى عن العلاقة بين الأب والطفل، كما أن نبرة الصوت المستخدمة فى الكلام وصياغة العبارة بطريقة محكمة موجزة فى شكل أمر، والإشارة إلى ضعف ذاكرة الطفل، كلها تكشف عن سلطة الرجل كأب إزاء الطفل وهذه القوة غير المنطوقة للعبارة وفهم هذه الرسائل فى توضيح معنى العبارة من خلال الكشف بقوة عن الخصائص والمجال الذى صدرت فيه هذه العبارة .

ويمد هابرماس (١٩٧٩) نظرة سيرل إلى الثقافة بشكل أعم؛ فيذهب إلى أن أفعال الكلام تنقل رسائل ليس فقط عن البناء الشكلى للغة، لكن أيضًا عن أنماط الثقافة التى تنظم التفكير والتفاعل الاجتماعى، ويتفق مع سيرل فى التأكيد على أهمية تركيز البحوث على الحقائق القابلة للملاحظة مثل المفاتيح التى تتضمنها الأقوال بدلاً من محاولة التغلغل إلى المعانى الذاتية التى يعتنقها الأفراد، كما يقتبس بصورة مباشرة من مناقشة سيرل " للقوة اللاتعبيرية " فوجود تلك الرسائل الضمنية عن مقاصد المتكلم وعن علاقته بالمستمع هى التى تعطى هابرماس الأمل فى اكتشاف مبادئ الاتصال التى تؤدى إلى التفاعل الاجتماعى الأكثر فعالية وتأثيرًا .

النظرية النقدية:

كذلك يعتمد هابرماس فى دراسته للثقافة اعتماداً كبيراً على أسلافه فى مدرسة فرانكفورت عن النظرية النقدية (هيلد ١٩٨٠ – جاى ١٩٧٣ – سلاتر ١٩٧٧) كما يتفق مع هوركهايمر Horkheimer وأدورنو Adorno فى رفض الاتجاه الحديث للفصل بين العلم الاجتماعى والممارسة السياسية، فقد كان هدف النظرية النقدية كما صاغتها مدرسة فرانكفورت هو إقامة إطار نظرى واحد يمكن فيه الربط بين البحث العلمى والتضمنيات السياسية لهذه البحوث، فالنظرية النقدية تتطلب من الباحث أن يأخذ فى الاعتبار موقفه من المجتمع بدلاً من أن يحاول تجاهل ذلك الموقف من أجل اكتشاف قوانين علمية كلية. فتصور هابرماس عن العلاقة المناسبة بين البحوث العلمية والسياسة يختلف عن تصور العلم الاجتماعى التطبيقى وعن بحوث السياسات العامة التى ترعاها الحكومة، مثل تلك البحوث التى شاعت فى العلوم الاجتماعية منذ الستينيات. فهذا النوع من البحوث يكون موجهًا فى المحل الأول نحو تناول العالم التكنولوجى بطريقة أكثر فعالية مثل كيف يمكن تحسين مستوى المعيشة وكيفية تخطيط المدن وتنظيم المواصلات وتوفير الرعاية الطبية لكبار السن وما إلى ذلك. ولكن رغم أهمية هذه الأنشطة فإنها لا يمكن أن تحل محل النظرة الأكثر عمومية فى العلوم الاجتماعية والتى تسمح بإخضاع المحيط الثقافى كله للانتقادات العريضة العامة، فالنظرية النقدية تهدف إلى توجيه العمليات التى بمقتضاها يتم اختيار مثل هذه البرامج وتوفير المعرفة التى تفيد القرارات المبدئية عن الأولويات الاجتماعية وبدلاً من ترك الافتراضات الضمنية الراسخة إلى حد كبير فى نظام السيطرة السياسية فإنها تفرض أساليب اختيار الأولويات الاجتماعية، فهدف هابرماس هو إيجاد كيان معرفى يسمح بمناقشة القيم واختيارها على أساس أكثر عقلانية وقبولاً، وهذا الهدف الذى يعكس بشكل أساسى تدريبه فى مدرسة فرانكفورت يكمن تحت كثير من دعاواه الأكثر تحديداً عن تحليل الثقافة .

ويبزغ برنامج هابرماس الخاص بتحليل الثقافة من رغبته لكشف القناع وتجاوز العوائق القائمة فى بناء الفكر الحديث، ولذا كان يحاول إقامة نقده للثقافة الحديثة عن طريق التشييد الحر فوق أعمال أدورنو وغيره من المفكرين من أمثال: هوركهايمر ولوكاش Lukace وماركس، وحاول تنفيذ هذا المجهود على جبهتين اثنتين فى وقت واحد وهما: الجبهة الفلسفية التى تعكس إعداده المبكر فى الفلسفة فى جامعة جوتنجن والجبهة السوسيولوجية التى تعكس دينه لماركس واهتمامه بربط نقد الأشكال الثقافية بالتطورات المحسوسة الملموسة فى المجالين السياسى والاقتصادى؛ على الجبهة الفلسفية يحمل عمله علامات من هيجل وهيدجر ومدرسة فرانكفورت وبدرجة أكبر التقاليد الظاهراتية أو التأويلية، وقد كان يعمل على إيجاد أساس فلسفى لتصوره فى الوقت الذى كان يقوم فيه بالتحليل النقدى لدعاوى افتراضات المنظورات العلمية الاجتماعية المقبولة، أما على الجبهة السوسيولوجية فإن أعماله تركز على إيجاد مدخل للثقافة يمكن الدفاع عنه فى حدود نظرية عامة عن التطور الثقافى وتقييم الأزمات السياسية والاقتصادية المعاصرة .

أما المشكلات التى كانت تستحوذ على اهتمامه أكثر من غيرها فكانت حسب تقدير (هونس ١٩٨١) هى تطوير نظرية عقلانية عن الاتصال وعلاقة هذه النظرية بالأوضاع الاجتماعية، وقد جعلته المشكلة الأولى ينشغل بمحاولة توضيح أنماط الفعل والمعرفة وإيجاد وسيلة لإقامة دراسة الثقافة على أساس إمبريقى بينما ساعدته المشكلة الثانية على الوصول إلى نظريته عن التطور الثقافى.

ويقوم التمييز التصورى الأساسى فى أعمال هابرماس عن الثقافة على التفرقة بين " الفعل القصدى الهادف العقلانى " و " الفعل التواصلى "، ويتميز الفعل القصدى الهادف العقلانى بوجود اتجاه آلى نحو البيئة المادية يعنى كلية بتغيير هذه البيئة وتعديلها (١٩٧٩)، كذلك يشير الفعل القصدى الهادف العقلانى إلى ما يعرف بوجه عام باسم " العمل " أو " الجهد "، وبذلك يمكن وصف أى نشاط بأنه عمل إذا كان موجهاً إلى العالم الفيزيقى أو كان يتناول ذلك العالم الفيزيقى كوسيلة نحو غاية أكثر

من اعتباره غايته فى ذاته. كذلك يدخل هابرماس ضمن هذه الفئة من الفعل أنماط السلوك إزاء الآخرين والتى تتعلق فى المحل الأول بتنظيم علاقتهم بشكل آلى بالعالم المادى، وعلى ذلك فإن إدارة مجموعة من عمال " مناجم الفحم " على سبيل المثال تعتبر مثالاً للفعل الهادف القصدى العقلانى تماماً مثل فعل استخراج الفحم نفسه، والذى يدعو إلى وصف هذا النوع من السلوك بأنه فعل هادف قصدى عقلانى هو أنه عمل منظم ويمكن تقييمه تبعًا لنمط خاص من المعيارية؛ إذ لما كان الهدف من مثل هذا الفعل هو السيطرة على العالم المادى فإن أحد المعايير الأشد وضوحًا للتقييم هو إذا كانت الوسائل الخاصة المختارة هى الأكثر فعالية لتحقيق هذا الهدف، وهناك معيار ثان يتمثل فى مدى الاتساق بين هذه الوسائل المختارة بعضها ببعض ويشير هذا المعيار إلى مشكلة وجود أو عدم وجود انسجام بين الأنشطة المختلفة، التى يجب وصفها معًا وكذلك مشكلة نوع المبادئ التى يمكن الرجوع إليها فى تنظيم هذه الأنشطة، وإذا كانت الأفعال تم تنظيمها بطريقة عقلانية تبعًا لهذين المعيارين فإن ذلك ينبغى أن يؤدى إلى سلوك أو معرفة تفيد فى تحقيق الأهداف .

وكثير من المعرفة التى تم إنتاجها فى المجتمع الحديث معرفة عقلانية هادفة تتكون من معلومات حقيقية عن العالم المادى ومعلومات تكنولوجية عن قدرة الطرائق التقنية البديلة وفاعليتها فى تناول العالم وتغييره، وعن الأفكار الإدارية وأفضل الطرائق لاتخاذ القرارات الفنية وتنظيم الناس لأهداف عملية. وهذا النوع من المعرفة يعتبر " صحيحًا " إذا أفلح فى تغيير المعالجة للعالم المادى وهذا هو معيار الصدق الذى يستخدم فى الحكم على المعرفة العلمية الطبيعية والمعلومات التكنولوجية ومعظم المعرفة العلمية الاجتماعية، التى يتم إنتاجها وتطبيقها فى صنع القرار وفى الأوضاع الإدارية الحكومية .

ويعترف هابرماس بالإسهام الضخم الذى أسهم به الفعل الهادف القصدى العقلانى فى تطوير الحضارة الحديثة، وعلى الرغم من نقده لهذا النوع من المعرفة فإن تفكيره حديث تماماً ولا يرى أية إمكانية لرفض مظاهر التقدم التى حدثت بالفعل كما أنه لا يرغب فى حدوث ذلك . ومع ذلك فإنه يعتقد فى وجود مشكلات حادة فى المجتمع

الحديث لا يمكن معالجتها كلية على أساس الفعل الهادف القصدى العقلانى فقط . والواقع أن محاولة تناول المسألة على هذا الأساس وحده سوف يؤدى فقط إلى تعميق هذه المشكلات واستفحالها بالقوة الدافعة، وفكر هابرماس هو أن يعثر على وسيلة لتجميع " الأجزاء البالية من العصرية " معًا (هونس ١٩٨١) أى بإعادة اكتشاف كيف يمكن أن يعيش الناس معًا فى انسجام واعتماد متبادل مع احترام استقلال الأفراد وعدم التضحية بما أحرزته التكنولوجيا الحديثة من تقدم .

والواضح أن القوة الدافعة فى عمل هابرماس لا تختلف عن تلك التى ألهمت الاجتماعيين النظريين الكبار فى القرن التاسع عشر، حيث يوجد تشابه بين اهتمام هابرماس عن حدود الفعل الهادف القصدى العقلانى وتأكيد ماركس على مظاهر الاغتراب فى العمل، بل إن التوازى مع فيبر أوثق من هذا بكثير لأن مفهوم هابرماس عن الفعل الهادف القصدى العقلانى قريب إلى حد كبير جداً من فكرة فيبر عن العقلانية الوظيفية، والواقع أن معيار الكفاءة والأنساق والمنفعة العملية التى تميز الفعل الهادف القصدى العقلانى توجد كلها فى مناقشة فيبر عن تقدم " القفص الحديدى " للعقلانية، كما أن هناك أيضًا صلة قوية اهتم هابرماس بتوضيحها بين عمله وعمل دوركايم Durkheim، وبوجه أخص كفاح دوركايم للكشف عن ميكانيزم لتدعيم الجماعة المعنوية فى مواجهة الفردية المتفشية والتى يرى هابرماس أنها ترتبط ارتباطًا مباشراً بتحليله للثقافة الحديثة، ولكن هابرماس يختلف عن علماء الاجتماع الكلاسيكيين فى تشخيصه للاتجاه السليم الذى ينبغى تركيز العمل النظرى عليه . فنظرية الحدسية كما وصفها هو نفسه تتلخص فى أن " مفتاح التقدم إلى ما وراء قيود الفعل الهادف القصدى العقلانى هو التركيز على الاتصال "، وفى رأيه أن " شبكة العلاقات الذاتية " القائمة بين الناس هى التى تساعد على قيام الحرية والاعتماد المتبادل وهذه الشبكة من العلاقات تتدخل بالضرورة فى توزيع منتجات العمل وفى توفير الأساس الذى تستمد منه القيم وجودها واستيعابها من الناس، وكذلك توفير الشروط الضرورية للوصول إلى اتفاق حول الأهداف الجماعية وهذا الاهتمام بالاتصال

هو الأساس الذى يقوم عليه تأكيده على التمييز بين الفعل الهادف القصدى العقلانى و " الفعل الاتصالى " .

ولا يتم تقييم الفعل الاتصالى والفعل الهادف القصدى العقلانى حسب معيار واحد، كما أن صحة الفعل الاتصالى لا يمكن تقييمها عن طريق اختبار إذا كانت الأشياء المادية يتم تناولها بنجاح، لكن يعتمد على ما إذا كان الأفراد قادرين أم عاجزين عن التعبير بصدق وبإخلاص عن مقاصدهم ونواياهم للآخرين، وما إذا كان فى استطاعة أفعال الاتصال المقصودة التعبير، على نحو صحيح، عن خلفية الاتفاق الجماعى فى الرأى الذى يوجد بين الفاعلين، والذى يتعلق بمعايير الاتصال؛ فالفعل الاتصالى تحكمه قواعد ضمنية تتحكم فى تفاصيل النزاع من خلال رؤى العالم أو أنماط الفكر وعن طريق نظرة الأفراد والجماعات إلى ذواتهم، وهذه هى المادة الأولية التى تؤلف الثقافة فى المحل الأول، وجانب كبير من أعمال هابرماس يتعلق بوصف خصائص هذه الظاهرات ووظيفتها فى محاولة جاهدة لفهم أساس الاتصال؛ فمفهوم الفعل الاتصالى يتغلغل بذلك فى كل كيان أعمال هابرماس .

والبناء الفكرى الثانى الذى يؤثر بعمق فى نظرية هابرماس النقدية عن الثقافة هو فكرة التطور (١٩٧٩)؛ إذ إنه يحدد موضوع دراساته ضمن سياق الرؤية العامة للتغير الاجتماعى والثقافى الطويل الأمد، ويميز فى ذلك بين أشكال الثقافة الإنسانية المبكرة والتى يفترض أنها أقل تفاوتًا وتفاضلاً عن الأشكال الأكثر تطورًا، ولكنها لا تزال تؤلف الحضارات التقليدية، بل إنه يذهب أبعد من ذلك فيميز بين العصر الحديث وكل العصور السابقة وهذا الإطار العريض للمقارنة يعطى هابرماس أساسًا لتحديد العناصر الفريدة فى الأوضاع الثقافية الحالية، ويسمح له بالاختيار بين المشكلات التى يراها أجدر بالمناقشة والفحص، وهذا الإطار يضفى على أعماله نوعًا من اللازمنية والأهمية الذى كان يصعب وجوده دون ذلك الإطار، كما أن هذه الخطة أو المنهاج هو الذى يدعم اقتناعه بأن الثقافة الحديثة تمر من ناحية بنوبات من الأزمات الحادة لكنها من الناحية الأخرى استطاعت تطوير القدرة على التقدم نحو مرحلة أعلى فى العملية التطورية .

ووظيفة النظرية النقدية كما تصورها هابرماس هى الإسهام فى فهم الفعل الاتصالى وبالتالى تسهيل التقدم نحو المرحلة الأعلى من التطور الثقافى، ورغم أن قراءته الخاصة للنظرية النقدية لها صلة واضحة بأعمال أدورنو وهوركهيمر وآخرين ممن سبقوه فى مدرسة فرانكفورت، فإنه اتخذ موقفًا مزدوجًا بعض الشيء من هذه الأعمال المبكرة أو يذهب من ناحية إلى أن معظم الاتجاهات العامة عولجت بعناية فى أعمال أسلافه، وكتاباته هو تهتم أكثر بتطوير نظرية منهجية أكثر من أن تهتم بتوسيع النظرية النقدية أو بإعادة صياغتها عن الاتصال، ولكنه يذهب من الناحية الأخرى إلى أن قليلاً جداً من المعلومات كان متوفراً حتى منتصف الخمسينيات فيما يتعلق بقيام نظرية نقدية لها كيان منهجى واضح وثابت، وإن كثيراً مما يؤخذ الآن على أنه نظرية إنما هو إعادة بناء لأفكار هؤلاء الأسلاف من العلماء .

والواقع أن مدخل هابرماس النقدى لتحليل الثقافة له جذور عميقة فى التقليد العلمي؛ فهو ينظر بنظرة الشك إلى النظرية التى لا تشير بوضوح إلى وضع الأحداث الاجتماعية القابلة للملاحظة، فاهتمامه يرتبط إلى حد كبير بالعمل على الارتفاع بالظواهر إلى مستوى الأشياء القابلة للملاحظة التى يمكن أن تصبح هى المركز لانعكاس التأمل والنقد، ومع أنه من الضرورى فى هذا المطلب وضع بعض مسائل معينة لا تخضع الأشياء للملاحظة فهو يرفض أن يجعل هذه المسائل التى لا يمكن ملاحظتها هى النقطة المحورية فى نظريته أو أن يقبل وجودها على أساس الاعتقاد فيها فحسب، كذلك كرس هابرماس جانبًا كبيراً من جهده لتنقية المفاهيم فى إطاره النظرى وربطها بطريقة منهجية بعضها ببعض، كما أنه يعتبر أن من الأمور التى تستحق الاعتبار أن يبنى نظرية موحدة للثقافة البشرية بدلاً من التسليم بأن النظريات المختلفة قد تكون لها قيمة وأهمية فى المواقف المختلفة .

وبمقارنة هابرماس مع كثيرين من العلماء المعاصرين له تبين أن مدخله للثقافة يرفع من شأن خصائص العقلانية، ولكنه لا يدافع عن نوع العقلانية التى تميز الفلسفة الوضعية أو قراءة كارل بوبر للمنهج العلمي، وصحيح أن هابرماس ناقد عنيف لهذه

النظـرة إلى العقـلانية وأنـه يرى أن مفـهوم العـقـل تم تشـويهه بصـورة خطيـرة طوال المائة وخـمسين سنة الماضية بتـقـدم العلم، وقد وصل الأمـر إلـى اعتبـار العقل عـاملاً مساعداً ذاتياً للمنهج الإمبيريقى (التجريبى) فحسب، كما أنه ينظر إليه الآن على أنه شىء أكثر قليلاً من القدرة على صياغة الافتراضات التى يمكن اختبارها إمبريقياً، ويؤخـذ العـقل الآن على أنه ذلك النمط من التـفكيـر الذى يسـاعد فى اخـتـيار وسـائل بديلـة على أسـس براجمـاتيـة من أجل الوصـول إلى تحـقـيق أكبـر فـائدة من الهـدف المقصود، وهذا معناه أن البرنامج العقلانى الأوسع الذى كان يلهم الفلاسفة فى أثناء عـصـر التنـوير على سـبيـل المقارنة لم يعد له وجـود، وكـان هذا البـرنامج يهـدف إلى تطوير نظرية فى النقض الفلسفى للدعاوى السائدة فى ذلك العصر، وهو نقض يقوم على أسس إمـبـيريقـيـة ولكنه قـادر على الإسـهام فى تحـقـيق مسـتويات أعلى للـحرية الإنسـانية، وهذه هـى الرؤيـة التى تـلهم هابرمـاس، فـهو يعـتـقد أن العـلاقـة بين العـقل والقيم الإنسـانيـة يمكن اكتـشـافـها من جديد وإبراز هذه العـلاقـة بوضـوح هو هدف النظرية النقدية .

منظور هابرماس عن الثقافة :

يعتبر مصطلح الثقافة أحد المصطلحات التى أخذها هابرماس كأمر مسلم به فى كتاباته الأخيـرة، ففى الستينيات كان هـابرمـاس يحاول جاهداً التمييـز بين الثقافة كمجال منفصل للبحث عن العلوم الطبيعية، وبعد أن توصل إلى هذا التمييز بالطريقة التى يرتضـيها انتقل لدراسات أكثر تحديداً حول المشكلات العديدة المتعلقة بتحليل الثقافة، بما فى ذلك التطور الثقافى واستيعاب الثقافة ودراسة الأزمات على مستوى الثقافة، وتظهر فى كتاباته عن الثقافة بعض الأفكار بشكل دائم ورتيب وبخاصة تأكيده على اللغة والاتصال، ومع ذلك فقد خضع فى تفكيره عن الثقافة لمراجعة جدية بأشكال وطرائق مختلفة وتتبع هذه التطورات يتيح لنا الفرصة لمعرفة الملامح المميزة لمدخله إلى الثقافة وفهمها.

المعنى واللغة:

فى فصله عن " الانعكاس الذاتى للعلوم الثقافية " فى كتابه **المعرفة والاهتمامات الإنسانية** (١٩٧١، ص ١٦١ - ١٨٦)، يرى هابرماس أن مهمة العلوم الثقافية هى فهم المعانى التى يعطيها الأفراد للأشياء والأحداث فى ظروف وملابسات تاريخية معينة ومحددة، ويميز هابرماس تمييزًا شديداً بين العلوم الثقافية والعلوم الطبيعية . فبينما تحاول العلوم الطبيعية إقامة الأطروحات التى تكاد تصل إلى مرتبة القانون والتى تصدق على كل زمان ومكان تركز العلوم الثقافية على المعرفة المميزة للأوضاع التاريخية، وهذا التمييز يوفر لنا مفتاحاً مهمًا لفهمه للثقافة فى هذه المرحلة من تطور نظريته، وتحت تأثير التقاليد الفيبرالية والفينومينولوجية (الظاهراتية) يحدد هابرماس الثقافة بأنها منظومة من المعانى الذاتية التى يعتنقها الأفراد عن أنفسهم وعن العالم المحيط بهم .

ولكى يمكن فهم المعانى التى يلحقها الأفراد بالأشياء والأحداث فإن الشخص الذى يقوم بالتحليل يتعين عليه أن يعيد بناء المدركات الذاتية فى مواقف محددة، ويكتشف المفاهيم السائدة والمشتركة بين الأفراد فى ذلك الموقف والتى يأخذها هؤلاء الأفراد كأمور مسلَم بها، وهذه أمور ليست صعبة فحسب ولكنها أيضًا غير تراكمية بالضرورة نظراً لاختلاف المواقف إحداها عن الأخرى؛ فهابرماس يفترض إذن أن المعانى والقواعد التى يتم بناء المعانى بمقتضاها تختلف من موقف لآخر، إذاً يستحيل إقامة قوانين عامة تصف تكوين المعانى.

وفى تأكيده للتنوع الموقفى للمعانى من موقف لآخر يستعير هابرماس الشىء الكثير فى هذه الجزئية من التقليد التفسيرى اللاوضعى فى العلوم الاجتماعية، ويؤكد أن المعانى لديها خاصية ذاتية بصورة كافية تمنع من الاقتراب منها من زاوية المعايير العلمية بما فى ذلك قوانين الصدق والثبات، ولذا فإنه - عوضاً عن ذلك - يتعين على الملاحظ أن يقوم بدور المشارك الفعلى أو البديل، وبذلك يتمكن من اكتشاف المعانى المتضمنة فى الموقف، ويضاف إلى ذلك أن الشخص الملاحظ يجلب معه نماذج فكرية

سابقة عن تأويلات الموقف، ولهذا فإنه من الأصح والأدق أن يقال إن الباحث أعاد تكوين المعنى من جديد بدلاً من أن يقال إنه اكتشف المعانى .

فى هذه المرحلة من تنظيره يرفض هابرماس أى احتمالية لاكتشاف قواعد عامة لبناء المعانى المتعلقة ببناء اللغة، ويميز بين دراسة المعانى الثقافية ودراسة اللغويات ومع ذلك تمثل اللغة بالنسبة له موضوع اهتمام خاص حتى فى هذه المرحلة من تطور منظوره؛ فاللغة فى رأيه توفر المفاتيح الضرورية لتحليل الثقافة، ورغم أن الأفراد يلحقون معانى شخصية فريدة بالأشياء والأحداث فإنه يجب استخدام اللغة للتعبير عن هذه المعانى للآخرين، وعلاوة على ذلك فإن الفرد يستخدم اللغة ليرمز بها إلى أفكار لتلك المعانى التى تعكس ذاته هو، وعلى ذلك فإنه من خلال تحليل الخصائص العامة أو الكلية الملتصقة باللغة يستطيع الباحث أن يصل إلى فهم المعانى المرتبطة بالمواقف المعينة .

ويدرك هابرماس أيضًا الحدود التى تفرضها اللغة على المعانى؛ فالدلالات الوفيرة والفهم الضمنى الذى يوجد فى أى موقف محدد يصعب الإحاطة بها إحاطة كاملة أو التعبير عنها تعبيراً دقيقًا باستخدام اللغة، ولذا فإن المحلل الذى يعتمد على اللغة كمصدر رئيسى للوضوح وكأداة للتعبير عن النتائج يجد نفسه منشغلاً بالضرورة فى عملية التفسير والتأويل، ويقوم المحلل بدور أكثر من مجرد الملاحظة البسيطة وإظهار المعانى التى ينسبها الأفراد لظروفهم وأوضاعهم، كما أنه يعيد بناء هذه المعانى طبقًا لقواعد معينة متضمنة فى اللغة نفسها ومع ذلك يميل هابرماس ليكون أقل تعلقًا نسبيًا من غيره بالنزعات الفطرية فى اللغة؛ ففى المقارنة مع سوزان لانجر Susanne Langer (١٩٥١) ، على سبيل المثال، التى تعتبر الشكل الاستطرادى أو السرد القصصى للغة نفسها نوعًا من التشويه الحاد للمعانى، فهابرماس أكثر تشدداً فى ضرورة التركيز على اللغة لفهم الثقافة، ومن الواضح أن يعطى من الاهتمام للنماذج أو الأشكال البديلة للتعبير الرمزى مثل أشكال الاتصال الأسطورية أو الفنية أقل مما تعطيه لانجر .

وأحد الأسباب وراء اهتمام هابرماس بالتركيز على اللغة انشغاله بالعلوم الثقافية الذى ينجم أساساً عن رغبة فى توسيع مجال المعرفة الإدراكية العقلانية . فهو يقترب من الثقافة كملاحظ ومفسر وليس كفاعل داخل الموقف نفسه؛ فاللغة بالنسبة للشخص الملاحظ هى الوسيط الوحيد المتاح لتحصيل المعرفة عن الموقف ولنقل هذه المعلومات إلى أوساط أخرى، وعلى ذلك يختلف هابرماس عن كثيرين ممن كتبوا عن الثقافة؛ فهو لا يعالج الموضوع بقصد إثراء إدراك الأفراد الحدسى للمعنى والغرض؛ وإنما ينحصر اهتمامه بالأحرى فى الكشف عن آليات الاتصال الأكثر فعالية بالنسبة للاهتمامات والمشكلات المشتركة .

والسبب الثاني لاهتمامه باللغة نظرته إلى الحياة الأكاديمية التى يعرفها بأن الهدف منها هو التحرر الإنسانى عن طريق تعزيز قدرات الانعكاس التى يعتقد هابرماس أنها تتحقق فقط من خلال اللغة، فمن خلال اللغة يمكن لأى حدث أو تجربة أو تصور ذاتى أن يتجسد بدرجة تكفى لأن تجعل منه موضوعاً للتفكير النقدى، فهو يدرك أن ثمة فجوة بين المعانى المحسوسة بديهيًا التى يقوم الأفراد بتكوينها خلال حياتهم اليومية وبين التعبيرات الأكثر عمومية لهذه المعانى والتى تظهر من خلال اللغة. وهو يعتقد أن هذه الفجوة لن تمنع المحلل من فحص اللغة بل إن دور المحلل هو العمل على تضييق هذه الفجوة وهو أمر يتم إنجازه عن طريق البحث فى طبيعة اللغة نفسها وعن طريق الأفعال التى يقوم فيها الأفراد من الناحية الأخرى، وفى هذه العملية تظل المعانى الذاتية التى تعطى للأشياء والأحداث كامنة ومستترة، وإن كان فى استطاعة الملاحظ من خلال فحص التعبيرات المنطوقة والأنشطة القابلة للملاحظة أن يحل شفرة القواعد والشروط الضرورية لإنجاز الاتصال المطلوب .

إن المفاهيم الذاتية التى يتمسك بها الفرد فى أى موقف ملموس أو لا يتمسك بها، بالتأكيد، فى مستوى الشعور أو الوعى نتيجة لذلك، وهذه المفاهيم قد لا يمكن التحقق منها حتى من التساؤل المؤكد للفرد، وفى هذه النقطة يرغب هابرماس فى افتراض - علاوة على ذلك - أن هذه المفاهيم الضمنية تتجه إلى الظهور على

السطح كجزء من تعبيرات الفرد وأفعاله، وسواء كان الفرد ينوى الكشف عنها أم لا فالحلول تبنى بالطريقة التى تتركب بها اللغة وتستخدم فيها، فإن التعبيرات التى يفعلها الفرد تخدم فى أفعال هابرماس " كإشارة أو دلالة على ما يعنيه شىء ما بطريقة جدية وما إذا كان الموضوع المتصل مضللاً لنفسه أو للآخرين، وإلى أى درجة يرغب فى أن يعرف نفسه بتعبير فعلى لحياته الخاصة ومدى اتساع طيف "الدلالة الضمنية أو المقاصد المتناقضة " .

إذا ركزت العلوم الثقافية على مواقف نوعية ولم تستطع بناء قوانين عامة صحيحة مثل العلوم الطبيعية فكيف عندئذ يمكن تقييم نتائجها؟ وفى الإجابة عن هذا السؤال يؤكد هابرماس مرة ثانية على دور اللغة والاتصال، ويرفض دعوى كل من الفلاسفة الوضعيين الذين يزعمون أن المعرفة الصحيحة فى العلوم الثقافية يمكن أن تتم فقط عن طريق محاكاة العلوم الطبيعية، والمؤرخين الذين أكدوا أن الفهم المثير لأحداث معينة يمكن استخلاصه من العلوم الثقافية، وبدلاً من هذين الادّعاءين يقترح هابرماس بديلاً ينبثق مباشرة من منظوره العام لنظريته النقدية، ويقترح أن نتائج العلوم الثقافية يجب تقييمها بالنسبة للممارسة فى ضوء إسهامها فى قدرة الأفراد على الاندماج فى الانعكاس الذاتى والاتصال الفعال أو المؤثر والدرجة التى تعزز بها هذه القدرات التحليل الثقافى فإن نتائجها يمكن أن يكون لها المصداقية، هذا النمط من المصداقية بالطبع يكون محدداً موقفيًا وتاريخيًا، ولهذا فالتحليل الثقافى لا يمكن الزعم بأنه ترجمة صحيحة أو فهم صحيح مفرد لمعنى أى شىء أو حدث . إن أى عدد للترجمات المفيدة أو النافعة عمليًا يكون محتملاً . ومع ذلك لا يزال هذا العدد محدداً تمامًا، وبواسطة اختيار الترجمات البديلة فى عملية الاتصال نفسها . ويتعلم المحلل والمشاركون الآخرون تدريجيًا الكثير عن طبيعة الاتصال والثقافة .

وإن نمو نماذج من الاتصال والثقافة أكثر فعالية من الواضح أنه عملية متكررة فالنماذج تصاغ وتطبق وتقيم ثانية فى سياق التفاعل الاجتماعى، وهذه العملية

بالضرورة تحدث تدريجياً ولكنها لا تختلف فى الجوهر عن المنهج التجريبى فى العلوم . وهنا أيضاً تتراكم المعرفة تدريجياً من خلال وضع النماذج والبيانات - علاوة على ذلك - فى العلوم الثقافية لا يوجد دليل على الوصول إلى وصف عمومى تماماً للاتصال، حيث إن الضرورات الاجتماعية التى تضع قيوداً على الاتصال تتباين طوال الوقت، وعملية اختبار نظريات الثقافة تستلزم مشاركة المحلل بفعالية فى بناء التفسيرات الثقافية، ومع ذلك فإن هذه العملية لا تتكون ببساطة من حلقة مفرغة تكون كل التفسيرات منها صحيحة بالتساوى، وهذه هى الحالة إذا كانت اللغة وحدها خاضعة للتدقيق والفحص والتأويل. وهذه التفسيرات تخضع هى الأخرى لتبريرات أخرى و هلم جرا ودون الرجوع للأمثلة الفعلية أو الحقيقية للتفاعل الاجتماعى لا شىء ينجز بهذه العملية والأسلوب نفسه، فتكرار الاختبارات الاستقرائية للمواقف التفاعلية سوف يكون غير مثمر، وعلى هذا لا التأمل الفلسفى الخالص ولا الاستقراء التجريبى الخالص يكون وافياً أو كافياً لتقدم دراسة الثقافة فعن طريق استخدام اللغة فقط لتفسير المواقف سيحدث تقدم لفهم آليات الثقافة .

هذه الصيغة للوصول إلى معرفة صحيحة بسيطة للغاية وهى تماثل الأهداف الموضوعة فى كتب العلوم الاجتماعية التى تربط الانعكاس النظرى بالملاحظة الإمبيريقية. فى أحد المستويات تماثل خطة هابرماس كثيراً مستويات دراسات العلوم الاجتماعية للثقافة، وهى تماثل الدراسات التى ترتبط بها الاتجاهات والمعتقدات بالدليل الإمبيريقى عن الملابسات أو الظروف الاجتماعية . حتماً ففى الممارسة لم تدخل أو لم تتضمن فإن خطته كثيراً فى الدراسة العلمية الاجتماعية للثقافة، وإن الرمزية وأنساق المعتقدات تتجه لأن تختبر دون الرجوع للبناء الاجتماعى أو على العكس فإن البناء الاجتماعى يدرس دون الرجوع أو دون الاهتمام بأبعاده التعبيرية الرمزية، ودراسات قليلة أخذت بعين الاعتبار وبصورة جدية الصلات بين اللغة والتجربة الاجتماعية .

المنظور المعدل :

في كتاباته الأكثر حداثة، خطا هابرماس خطوات أكثر تقدمًا عن منظوره عن الثقافة كما حدده في كتاباته المبكرة؛ ففي تلك الأعمال كان التمييز بين العلوم الثقافية والعلوم الطبيعية يقوم إلى حد كبير على أساس أن انعكاس الذات يؤلف جزءًا مهمًا في المعرفة عن الثقافة، وبذلك يكون العنصر المميز للثقافة هو وجود الذاتية وحتى رغم بقاء المعاني الذاتية كامنة ومستترة بعيداً عن الملاحظة المباشرة فإنها تمثل الجانب المحوري في الدراسات الثقافية - وعلاوة على ذلك - فإن المعاني الذاتية كانت هي السبب في الاهتمام والارتباط بالدراسات الثقافية وأنه عن طريق الارتفاع بها إلى مستوى الشعور أو الوعي يمكن ربطها أو إخضاعها بطريقة أكثر فاعلية للتفكير أو التأمل النقدي، والنتيجة لذلك كما افترضها هابرماس هي تحقيق قدر أكبر من التحرر من السيطرة والهيمنة، ولكن هذا المدخل لم يوفر الأساس التجريبي الثابت للعلوم الثقافية. فإذا ظلت المعاني الذاتية مغلقة دون الملاحظة فلن يكون هناك أي احتمال للوصول إلى معرفة موضوعية، وقد كانت هذه المشكلة هي سبب ازدياد اهتمامه باللغة والاتصال؛ فالأدلة والشواهد عن المعاني الذاتية تصبح متاحة للملاحظ عن طريق اللغة فحسب، لكن تبقى هناك مشكلتان خطيرتان دون حل : المشكلة الأولى هي تصور اللغة كتعبير عن المعاني الذاتية ولكن هذه الصلة تم إقرارها ببساطة بدلاً من وجود الدفاع عنها دفاعًا نظريًا أو اختبارها تجريبيًا، والمشكلة الثانية هي أن يبقى مفهوم اللغة نفسه غامضًا أو مبهمًا، ولا تزال مكوناتها والمناهج التي يتم عن طريقها اختبارها غير محدودة .

ولقد حل هابرماس بصورة كبيرة مشكلة علاقة اللغة بالمعاني الذاتية بالتمييز بين الاثنين بشكل قاطع، وذلك على أساس أن المعاني الذاتية في الإطار الإبستمولوجي بالمعنى الواسع تظل تستخدم كأساس للتفرقة بين العلوم الثقافية والعلوم الطبيعية بينما تعمل الذاتية كمبرر للرغبة في إنتاج معرفة تصلح للتأمل والنظر إلى الذات . لكن يبدو أن هابرماس لم يعد ينظر طويلاً إلى اللغة على أنها مؤشر إلى المعاني الذاتية

فى المحل الأول؛ ففى كتاباته الأكثر حداثة تحتل اللغة مكانة أكبر من وضعها الصحيح (١٩٧٩)، حيث تمثل اهتماماً مغرضاً كوسيط للتعبير عن المقاصد الذاتية، وفى إضافة لتلك الوظيفة تستخدم فى أغراض أخرى أيضاً مثل إخفاء المشروعية على المعايير الاجتماعية ونقل الحقائق عن العالم، وهذا كله يساعد على اتصال محتمل .

ويأتى هابرماس لينظر إلى اللغة بصورة متزايدة كظاهرة اجتماعية فطرية تتجاوز أفكار الأفراد وتسبقها، ولذا تحظى اللغة بمكانة موضوعية كإحدى حقائق الحياة ويمكن ملاحظتها ودراستها كموضوع قائم بذاته وليس فقط كمؤثر للمعانى الذاتية . ومما له مغزى فى هذا الصدد أن اللغة تبدو على أنها تعمل طبقًا لقواعد معينة، ووفق أنواع محددة من القيود التى يبدو أن هابرماس يعتبرها قيوداً عامة وكلية، وأنه بدراسة اللغة يمكن الوصول إلى معرفة قابلة للتعميم وهذه المعرفة تبقى بالتأكيد محدودة فهى لا تقدم لنا التفسيرات النوعية المحددة التى يلحقها الأفراد لمواقفهم، عوضًا على ذلك يتمثل نتاج التحليل الثقافى فى معرفة الظروف التى يجب التوافق معها فى أى موقف لتحقيق أى اتصال بكفاءة – وباختصار– فإن التحليل الثقافى يتعلق بالأوضاع والقواعد التى تجعل أفعال الاتصال ذات معنى أكثر مما تتعلق بالمعانى النوعية المحددة التى قد توصى بها هذه الأفعال .

كذلك بدأ هابرماس يحدد بتفصيل أكثر المقصود من " اللغة " وبدلاً من أن يعالجها ببساطة كظاهرة عامة وعريضة عمل على تأكيد أهمية العناية بالتعبيرات المنطوقة النوعية المحددة أو أفعال الكلام، التى يمكن أن تتضمن الأشكال المكتوبة (التى يفترض أنها أشكال سلوكية أيضًا) وكذلك الأشكال الشفاهية للاتصال ويوفر فعل الكلام الوحدة الملموسة للثقافة التى يمكن فحصها ودراستها موضوعيًا لتحديد الشروط التى تجعل استخدامها مفهومًا، وتختلف أفعال الكلام نفسها من البسيط نسبيًا إلى الأكثر تعقيداً، وإن الجملة المفردة قد ينظر لها كفعل كلام لأغراض معينة بينما فى حالات أخرى قد تكون ملائمة لاختبار كل الحديث أو الكتاب أو سلسلة

الأحداث؛ فالمسألة هنا ليست مسألة مستوى التعقيد أو التحديد الذى يمكن اختبار أفعال الكلام عنده بقدر ما هى مسألة أن أفعال الكلام نفسها تؤخذ على أنها وحدة للتحليل الثقافى .

ولما كانت أفعال الكلام تمثل أشكالاً جديرة بالملاحظة من السلوك فإن الثقافة تصبح ظاهرة سلوكية، فهى نمط من السلوك بالطريقة نفسها التى تعتبر بها حالات الشغب ومعدلات الانتحار والجماعات العرقية والحركات الاجتماعية أنماطًا للسلوك ويمكن دراستها بالموضوعية نفسها التى تدرس بها هذه الأشكال الأخرى من السلوك . وعلى ذلك فإن مفهوم هابرماس عن الثقافة يختلف جذريًا عن الفهم العام السائد عن الكلمة، فالثقافة ليست ظاهرة ذاتية تتألف من الاتجاهات والمواقف والمعتقدات والأفكار والمعانى والقيم كما هو الرأى الغالب فى العلوم الاجتماعية ولكنها تتألف من السلوك الاتصالى .

وكما هو الحال الآن، فإن الصياغة الحالية للمعايير التى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار حتى يعتبر أى شىء فعل كلام هى صياغة لا تزال غامضة إلى حد كبير . ويتضح من الأمثلة التى يقدمها هابرماس أن تفكيره الخاص يركز بشكل رئيسى على التعبيرات الشفاهية المنطوقة أو المكتوبة، التى تستخدم فيها توظيف اللغة المصاغة بشكل رمزى، وإن تفضيله لهذا النمط من فعل الكلام ينجم من ناحية من أنه قد يكون من الأسهل ملاحظة القواعد العامة الكلية للاتصال فى حالة وجود اللغة، كما ينجم من الناحية الأخرى من إقناعه بأن الاتصال العقلانى الذى يتطلب استخدام اللغة من المحتمل أن يكون أمرًا ضروريًا لحل الأزمات الاجتماعية (الفورد ١٩٧٩) . ولهذا يوجد سبب منهجى آخر عملى للتركيز على أفعال الكلام الذى يدخل فيها اللغة . ومع ذلك يظل من إمكان العقل استخدام نماذج أخرى من الاتصال بطريقة مثمرة كما هو الشأن بالنسبة للإشارات الجسدية والحركات المسرحية والفن والموسيقى والتصاوير، بل وأيضًا المظاهر التعبيرية الرمزية للسلوك المألوف مثل الأكل والتصويت أو المشاركة فى الإضرابات فهذه كلها يمكن النظر إليها على أنها أفعال اتصالية .

واختيار التركيز على أفعال الكلام يعنى أن هابرماس كان أقل اهتماماً بمضمون هذه الأفعال نفسها من اهتمامه باستخدام هذه الأفعال فى صياغة أحكام عن أنماط الثقافة الأكثر عمقاً، ويميز هابرماس المضمون المقصود من التعبيرات المنطوقة عن القواعد الضمنية للتفاعل التى تنقلها هذه التعبيرات، ويفترض هابرماس أن هذه القواعد قادرة على الكشف عن الأنماط العامة وأن لها قيمة عملية أكبر فى عملية الفهم حيث تبقى متضمنة بدرجة كبيرة .

وعندما يناقش هابرماس موضوع رؤى العالم وتصور الذات وأنماط التبريرات الأخلاقية والقواعد القانونية وأنماط الشرعية، فإنه يعتبرها فى المحل أبنية أو منظومة للقواعد التى تؤثر فى طبيعة الاتصال، ويدل على وجود هذه الأبنية الرسائل الضمنية الموجودة فى الأفعال الاتصالية، ومن المهم أن نؤكد ثانية أن هذه الأبنية فى نظر هابرماس لا توجد بالضرورة فى الشعور الذاتى للأفراد، وإنما هى تجريدات يتم تكوينها من ملاحظة السلوك التعبيرى الرمزى .

استيعاب الثقافة :

بينما يتصور هابرماس الثقافة كظاهرة موضوعية خارجة عن الفرد فإنه يؤكد على أهمية الأفراد الذين يستوعبون الثقافة؛ لأنه من خلال هذا الاستيعاب الذاتى للثقافة يتعلم الفرد كيف يصبح عضواً فعالاً ومؤثراً فى المجتمع، ولكن كيف تحدث هذه العملية الاستيعابية ؟

لا يعالج هابرماس مشكلة الاستيعاب بطريقة منهجية فبالمقارنة مع بيتر بيرجر، على سبيل المثال، نجده لا يهتم إلا قليلاً بمناقشة عمليات التنشئة التى تشارك فى نقل العالم الرمزى إلى الأطفال كما أنه لا يختبر الطرائق التى يتبعها الأفراد فى تكوين الحقائق الذاتية، إنما الذى كان يعمل على تأكيده فى المحل الأول هو تقارب النقاط فى الأدبيات المتعلقة بسيكولوجية الطفل التى تستخدم كأساس لآرائه الخاصة عن الاستيعاب (١٩٧٩ ص ٩٤-٦٩) .

يفترض هابرماس أن المعرفة تحدث فى سلسلة من مراحل التقدم التى لا يمكن السير فى عكس الطريق الذى سلكته وأنها مراحل محتومة ومنطقية ومعقدة بشكل متزايد، وتوفر كل مرحلة أنماط العقلانية الضرورية للفرد لتحقيق التواصل مع المرحلة التالية الأعلى، والانتقال من مرحلة لأخرى لا يحدث بطريقة سلسة وإنما توجد أزمات مصاحبة لكل مرحلة انتقالية . كما أن الأنماط المرتبطة بالمرحلة السابقة تختفى جزئيًا نتيجة لبعض درجات النكوص أو الارتداد الفردى قبل إنجاز المرحلة التالية، ومع بلوغ أعلى مراحل التطور يصبح الفرد فى آخر الأمر أكثر استقلالاً فيحقق استقلاله الشخصى، كما يصبح أكثر قدرة على حل المشكلات وتكوين وجهات نظر مختلفة عن العالم الخارجى مع الشعور بدرجة أعلى من الإحساس بالوحدة الشخصية والتوافق النفسى، وفى الوقت نفسه يستوعب الفرد فى وعيه الذاتى الأبعاد الأكثر تعقيداً والأشد تجريداً عن البيئة الثقافية بما فى ذلك القواعد المنظمة للبيئة الثقافية، والتى تساعد على تناولها ومعالجتها ونتيجة لذلك يصبح الفرد أكثر كفاءة من كل النواحى كمتكلم أو فاعل اجتماعى .

ويرجع استهواء هذه الدعاوى لهابرماس أنها تميز استيعاب الثقافة والتوحد معها كعملية عقلانية منطقية ووجود نظام من التتابع التصاعدى للتطور يؤدى إلى تحقيق درجات أكبر من الكفاءة الشخصية فى المراحل الأعلى. وإن مثل هذا التقدم له أهمية بالنسبة لهابرماس نظراً لرغبته فى اكتشاف آليات أو ميكانيزمات تحقق نوعًا من الاتصال يكون أكثر كفاءة بالنسبة للاحتياجات البشرية العامة، ووجود سلسلة من التطورات التى يمكن تحديدها تزيد من ثقته فى إمكان وجود مثل تلك الميكانيزمات وإمكان وصولها إلى الأفراد القادرين على تعلمها.

وحين يؤكد هابرماس على العقلانية والكفاءة كملمحين من ملامح عملية للاستيعاب فإنه يميز مدخله عن المنظورات الأخرى، وعلى العكس من النظريات السائدة فى التقليد الفينومنولوجى (الظاهراتى) فإنه يهتم بشكل خاص بضرورة تعزيز التفكير العقلانى الواعى عن استيعاب الثقافة واندماجها، ويرجع هذا الاهتمام

إلى أن، على العكس من الفينومينولوجيين، قليل الثقة بثبات واقع الحياة اليومية الذى يتساءل يؤخذ كقضية مسلم بها، وبينما يرى الفينومينولوجيون (من بينهم بيتر بيرجر) أن واقع الحياة اليومية يؤكد ويشمل الوجود المفهوم لأغلب الأفراد معظم الوقت، ويتساءل هابرماس ماذا يحدث عندما يتعطل هذا العالم اليومى أو ينهار ويقترح أن عالم الحياة اليومية أصبح متقلقلاً وغير ثابت وغير مستقر بصورة متزايدة، وأن ذلك ناشئ عن تعديلات بالدولة الحديثة عليه وعن الأزمات المتأصلة والملازمة للاقتصاد الحديث، ولذا كان يرى هابرماس أنه من الضرورى اختبار قدرات الأفراد على التواصل العقلانى حول واقع عالم حياتهم .

وفى تناقض آخر أبعد من ذلك مع الفينومينولوجية يوجه هابرماس انتباهه إلى الحاجات الذاتية للفرد بشكل أقل مما يعطيه للاحتياجات التفاعلية للأمور الاجتماعية . وبشكل أكثر تحديداً فإنه لم يعط الانتباه الكافى لمشكلة المعنى الشخصى التى شغلت التفكير المعاصر عن الثقافة بشكل واضح، إلا أنه اهتم اهتماماً شديداً بمشكلة قد تبدو على السطح أنها مجرد طريق آخر لمناقشة مشكلة المعنى الشخصى ألا وهى مشكلة الباعث أو الدافع (١٩٧٥) . فالأزمات المتعلقة بالبواعث تنشأ من تآكل القيم الثقافية التى تساعد على الإحساس بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعاصرة، ومن هذه الناحية فإنها تسبب القلق النفسى الذى يؤدى إلى العجز والخمول وعدم وضوح الهدف؛ فهابرماس لا يعطى أية أهمية لتلك المجموعة من المشاعر والاتجاهات التى تدخل فى تكوين الحالة الذاتية إلا بالقدر اللازم للاعتراف بوجودها واتساقها التجريبى على الفرد، لأن اهتمامه كان موجهًا بدلاً من ذلك إلى المظاهر السلوكية لهذه الحالة الذاتية .

واثنان من هذه المظاهر لهما أهمية خاصة ويتألف أحدهما من الافتتان البالغ من قبل كثير من الأفراد بالثقافة المعاصرة بالأمور العائلية ووقت الفراغ والاستهلاك، أما المظهر الثانى فهو ما يسميه هابرماس " بالخصوصية المدنية " التى تشير إلى قلة الاهتمام وعدم المشاركة فى عملية إضفاء الشرعية على النظم العامة (وبخاصة النظم

السياسية) . وعلى ذلك فإن النتيجة النهائية لمناقشته لأزمات البواعث النفسية هى الاتجاه مرة أخرى نحو الاتصال والتفاعل؛ فالنتيجة الخطيرة لأزمات الباعث لا تتمثل فى عدم وجود المعنى الشخصى الذاتى بقدر ما تتمثل فى عدم القدرة أو عدم الرغبة فى المشاركة الفعالة والمؤثرة فى عالم الواقع العام .

والجانب الأكثر تحديداً فى معالجة هابرماس للاستيعاب والاندماج تتمثل فى محاولته تحديد المراحل الفعلية للتطور المعرفى والأخلاقى الذى يميز عملية الاستيعاب (١٩٧٩)، وهذه المراحل مستمدة إلى حد كبير من بياجيه **Piaget** ولكنها تمثل محاولات إعادة وضع تصورات جديدة تتفق بصورة أوفى مع اتجاهات هابرماس النظرية، ويحدد هابرماس أربع مراحل تميز العملية التطورية النموذجية التي لها علاقة باستيعاب الأنماط الثقافية وتحقيق الكفاءة فى الكلام والفعل وهى: التكافلية والتمركز حول الذات والتمركز الاجتماعى الموضوعى والعمومية أو الكلية .

وتحدث المرحلة التكافلية فى المحل الأول أثناء السنة الأولى من حياة الطفل؛ ففى تلك الفترة يكون الطفل غير قادر بصورة واضحة على التمييز بشكل واضح بين جسمه أو حالاته الداخلية وعالم الأشياء المحيطة به، كما أنه يظل معتمداً تماماً على غيره من الأشخاص القريبين منه وعلى البيئة الفيزيقية التي تحيط به، أما مرحلة التمركز على الذات فإنها تتحقق بالنسبة للطفل العادى فى أثناء السنتين الثانية والثالثة من عمره وفى هذه المرحلة يتمكن الطفل من التمييز بين الذات والبيئة ويدرك وجوده الجسمى كما يستطيع تحديد الأشياء فى العالم الخارجى، ويكون ذلك بشكل عام نظراً لتعقد العالم الاجتماعى والفيزيقى. وعلى أى حال فإن الطفل يظل عاجزاً عن إدراك البيئة وفهمها إلا من زاوية مصلحته المباشرة بل إنه يحكم فى الحقيقة على مدى قوة صلة الأشياء الخارجية فى حدود احتياجاته ومشاعره الشخصية فحسب، وتستمر مرحلة التمركز الاجتماعى على الأشياء من سن الرابعة أو الخامسة حتى مرحلة المراهقة، وفى هذه المرحلة يتعلم الطفل كيف يميز بصورة أكبر بين فئات التعقيد والتجريد المختلفة، بل إنه يتعلم بوجه أخص كيف يميز بين الرموز والمعانى والأشياء التى تمثلها

هذه الرموز والمعانى، كما يميز بين عالم الأشياء وعالم الأفكار وبين مدركاته الخاصة ومنظورات الآخرين وتلازم هذه التطورات تزايد السيطرة على الاتصال والتفاعل الاجتماعى. وأخيراً تأتى مرحلة العمومية بالنسبة لمعظم الأفراد، فى أثناء المراهقة والتى تتضمن القدرة على التفكير الافتراضى والنظرة الانتقادية إلى مقومات الذات ودعاواها، وفى أثناء هذه المرحلة يحصل الفرد المراهق على الاستقلال النسبى عن مسلمات الجماعات الفرعية الخاصة التى نشأ وتربى فيها وينجم هذا الاستقلال من المشاركة الشخصية فى أنواع وأشكال متنوعة من الأوضاع الاجتماعية ومن التأمل النقدى ومعرفة العمليات الموجهة نحو القيم العامة الكلية.

ولكن هابرماس لم يهتم كثيراً بتطوير مناقشته لتلك المراحل أو تبيين علاقتها بدراسة بعض القضايا الثقافية المحددة، ومن الجدير بالملاحظة أن التمييز بين المراحل نفسها يعتمد بشكل رئيسى على الاختلافات فى مدى وضوح العملية المعرفية وسموها، وعلى الأخص القدرة على إقامة تمييزات أكثر دقة بين فئات العالم الفيزيقى والاجتماعى والثقافى المختلفة، وهذا معناه أنه يمكن رد هذه التنوعات أو الاختلافات فى الأساليب الثقافية بين الجماعات أو الطبقات المعينة إلى الاختلافات فى الوظيفة المعرفية لدى أعضاء هذه الجماعات كما يمكن رد هذه الاختلافات بالتالى إلى مظاهر جوانب البناء الاجتماعى المختلفة والمراحل الرئيسية للتطور الثقافى .

الثقافة والبناء الاجتماعى:

تظهر العلاقة بين الثقافة والبناء الاجتماعى بصورة بارزة فى كتابات هابرماس وبطبيعة الحال فى مناقشته المثيرة فى أعماله عن الثقافة، فمن ناحية كان المفكرون من أصحاب النظريات يرون أن الأنماط الثقافية يتم صياغتها بشكل قاطع من خلال الترتيبات الاجتماعية التى تظهر فيها هذه الأنماط، ومن الناحية الأخرى توجه إلى العلماء الاجتماعيين تهمة (التقليص) أى الاكتفاء بتفسير الأنماط الثقافية عن طريق ردها إلى ترتيبات اجتماعية معينة بدلاً من محاولة فهم البناء الداخلى لهذه الأنماط فى

ذاتها وبذاتها، ولقد شارك هابرماس أيضًا فى هذه المناقشة ولكن من منظور يساعد على إيجاد حل محتمل ومهم لهذا الخلاف .

وتشترك نظريته عن الثقافة فى بعض الدعاوى التقليصية فى التقليد الماركسى الذى استعار هابرماس منه الكثير؛ ففى هذا التقليد تميل العناصر الثقافية إلى أن تظهر كمجرد انعكاسات لملامح العالم الاجتماعى الأخرى الأكثر أهمية، وبالتالى فإنه فى مناقشته للميول نحو الأزمة الدفينة فى الرأسمالية المتقدمة يبدو أنه ينظر للأزمات المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالثقافة (المشروعية والدافعية) على أنها مظاهر ثانوية لأزمات أساسية بدرجة أكبر حدثت على المستويات السياسية والاقتصادية نتيجة لتقدم الرأسمالية الاحتكارية واعتمادها المتزايد على الدولة، وتظهر هذه الرؤية بشكل واضح فى كتاباته عن الشرعية التى تؤلف جانب الثقافة الأكثر ارتباطًا بالدولة، والذى يؤلف إشكالية خاصة بسبب الوظائف التى تمارسها الدولة فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة؛ فهو لا يهتم فى هذا المستوى بالثقافة كظاهرة مهمة فى ذاتها ولكنه يهتم بالشرعية كنتاج ملموس للثقافة التى تحمل على إمكانات الدولة صنع القرار .

والفائدة من النظر إلى الثقافة فى صلتها الوثيقة بالبناء الاجتماعى هى أن الثقافة لم تُعد شيئًا مؤلفًا من منظومة من المعايير والقيم المجردة تمامًا؛ فمشكلة الشرعية عند هابرماس لا تُحل من خلال القيم والمعايير وحدها لأنها تتضمن التفاعل الديناميكى بين الطبقات الاجتماعية والفئات الطبقية والحركات التبشيرية وأجهزة الدولة، والقيم والمعايير التى تلازمت مع كثير من الجماعات الفاعلة يجب أن ننظر إليها فى ترابطها بالنظم التى تعمل على توضيحها وترجمتها إلى سلوك جماعى .

وتختلف معالجة هابرماس للثقافة – مع ذلك – عن هؤلاء الذين اقتربوا من هذا الموضوع من منظور ماركسى، ويضع هابرماس إطارًا يمنع خطر تفسير الثقافة أو إدراكها كمجرد انعكاس للنشاط الاجتماعى بدلاً من معالجتها كظاهرة عامة فى حد ذاتها، ويظهر هذا الإطار بوضوح أكبر فى مقاله عن **Universal Pragmatics** (١٩٧٩) الذى يتساءل فيه عن: الظروف التى من المحتمل أن تؤثر فى أى محاولة لفعل الاتصال

وتجعل منه اتصالاً حقيقيًا وفعالاً أو مؤثراً؛ هذا التساؤل مشابه بصورة ملحوظة للقضية الأكثر تحديداً والمتعلقة بالأيديولوجيا التى أثيرت فى التقليد الماركسى. والسؤال عم أنتج الأيديولوجيا فى صياغة ماركس؟ تكون الإجابة عنه فوراً بالرجوع إلى الصراع الطبقى؛ فالطبقة المسيطرة هى التى تنتج الأيديولوجيا فى أثناء صراعها للسيطرة، وذلك لكى تخفى اهتمامات الطبقة الحاكمة وتعلى من شأن الوعى الزائف لدى كل من الحاكم والمحكومين، فالفهم الحقيقى للأيديولوجيا يكمن إذن فى التركيز على بناء الصراع الطبقى وليس على محتوى الأيديولوجيا نفسها، كما أن معالجة هابرماس للاتصال الفعال بالمقارنة يكون أكثر تعقيداً فى هذا، حيث يميز أربعة أنماط من الشروط المؤثرة فى فعالية الاتصال وكل منها يمثل ميدانًا متميزاً للحقيقة والواقع .

فهناك أولاً عالم الطبيعة الخارجية الذى يتألف من كل الأشياء الحية وغير الحية التى يسهل الوصول إليها عن طريق الإدراك الحسى، وهذا الميدان يكون عالم الأشياء التى يمكن أن نتناولها، ويتأتى أى فعل للاتصال بعلاقته الرمزية بهذا المجال بحيث يحكم عليه بأنه ذو معنى وبأنه مؤثر بقدر ما يمثل الحقيقة الواقعية تمثيلاً صادقًا، وعلى ذلك فإن المتكلمين أو الفاعلين يصدرون أحكامًا تتعلق بمدى صدق نظريتهم إلى هذا المجال وفى الظروف العادية، فكلما ازدادت قوة الترابط وشدته بين هذه الادعاءات والحقائق التى يمكن ملاحظتها فى العالم الخارجى ازداد احتمال أن يكون هناك معنى لذلك الفعل الخاص للاتصال المتضمن فى هذه الادعاءات .

أما المجال الثانى: فهو عالم المجتمع الذى يشمل النظام المألوف الخاص بالعلاقات بين الأشخاص والنظم والعادات والقيم التى يربطها العلماء الاجتماعيون عامة بفكرة المجتمع، ويمكن للفاعل أن يدرك هذا كله كأشياء خارجية أو ببساطة يسلم بها جدلاً كملامح للحياة تدخل فى منظور الفاعل، وتتكون كل حالة من معايير موجودة مسبقًا أو أنماط رمزية للأشياء التى تولدت خلال عمليات التفاعل والمماثلة الاجتماعية – على سبيل المثال مفهوم الدولة، قيمة الحرية، مشاعر الحب – والحقيقة أن أى فعل

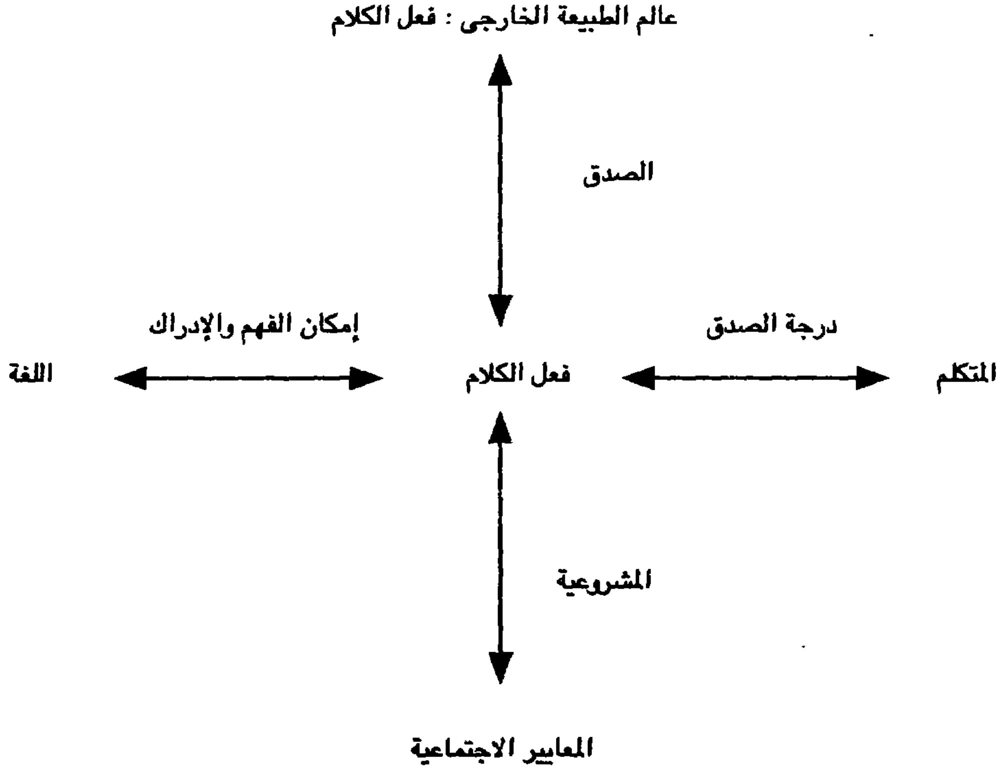
للاتصال يأخذ مكانًا فى العلاقة لهذا المجال، وفى إضافة لمجال الطبيعة الخارجية يعنى أن فعاليتها أو تأثيرها ومعناها الهادف يتأثر بعلاقتها بمعايير اجتماعية، وأن الاتصال من الممكن أن يحكم عليه بأنه شرعى أو غير شرعى فى علاقته بهذه المعايير الموجودة مسبقًا، ولهذا السبب يبنى المتكلمون مفاتيح فى محتوى أفعالهم الكلامية التى تصنع ادعاءات عن الشرعية لتأكيداتهم أو توكيداتهم .

المجال الثالث: وهو العالم الداخلى للشخص الذى يقوم بعملية الاتصال الذاتية، هذا المجال يشمل المشاعر و الرغبات والمقاصد أو النوايا، ويقترب الشخص فقط بهذا العالم، لكنه يؤثر فى فعالية الاتصال، وتتجه الدعاوى لتضع فى أحكام الاتصال عن العلاقة بين ماذا يكون اللفظ أو القول وما يعتقد أو يشعر المتكلم به داخليًا، وأشياء أخرى تكون متساوية . إن الاتصال سوف يكون أكثر فعالية إذا حكم بالتعبير عن مقاصد المتكلم ونواياه على نحو صحيح؛ فالمتكلم هكذا يكون أكثر احتمالاً، حيث يقوم بتشكيل الاتصال بالطريقة التى يمكن أن تحتوى على تعبيرات الصدق والثقة.

وأخيراً يأخذ الاتصال مكانًا داخل مجال اللغة، ونتيجة لذلك ففاعليته تعتمد، إلى حد ما، على اللغة كوسيط والتى يتم فيها صياغته للقدر الذى يجعل الفعل الاتصالى مطابقًا للقواعد النحوية ودلالات الألفاظ والإعراب للغة التى يتم التعبير فيها. فقد يقال " سهل الفهم " وهكذا أكثر احتمالاً لإنجاز نتائجه المقصودة أو المعتمدة .

كل هذه المجالات (انظر الشكل رقم (١)) يجب أن تؤخذ فى الحسبان للتقييم بكل معانى الكلمة للظروف التى تؤثر فى الاتصال، وإن فروع أكاديمية مختلفة قد تقدم أكثر تجاه فهم بعض هذه الظروف من أخرى، ولهذا قد يكون مفيداً للبحوث النوعية التركيز " على القول " كالمكون اللغوى أو المكون الاجتماعى" فى أبعاد المجالات الأخرى . لكن يحدد البحث أن أحداً من هذه الأبعاد لا يمكن أن يدعى أنه يمد بتفسير كامل للأشكال الثقافية، ولا يأمر أو يفرض الاختزالية المرضية إذا البحوث تخيلت داخل هذا الإطار النظرى .

وعلى عكس المنظور الماركسى فإن النظر فى مشكلة الحتمية الاجتماعية للثقافة داخل الإطار النظرى عند هابرماس يجب أن يتقبل تحديدات آرائه وادعاءاته، ومثل هذا العمل قد ألقى بعض الأضواء العامة على الظروف الاجتماعية المؤثرة فى شرعية الأشكال الثقافية المختلفة، لكن مثل تلك النتائج لا تكشف عن أى شىء متعلق بالصدق الموضوعى لهذه الصيغ الثقافية وعن صدق الأشخاص المسئولين عنها أو عن دور اللغة فى توضيحها للفهم والإدراك، وباختصار فإن مدخل هابرماس يساعد على قيام صلات وروابط بين البناء الاجتماعى والأنماط الثقافية فى الوقت الذى نتحاشى فيه تفسير هذه الأنماط وتأويلها بالرجوع إلى البناء .



شكل رقم (١)

هـذا المنظـور عن الثقـافـة يمثـل انحرافًا واضـحًا عن المعـالجات التقليـدية (الكلاسيكية) للعلاقة بين الثقافة والبناء الاجتماعى، فالمناقشات التقليدية عن هذه العلاقة انبثقت من توجيه وضعى راسخ بدوره فى المفاهيم الخاصة بطبيعة الأشياء وعلاقتها بالعالم الذاتى للشخص الفاعل، والبحث عن المعرفة الوضعية فى العلوم الاجتماعية يؤدى إلى التأكيد على أشياء خارجية تبدو أكثر سهولة فى الانقياد للملاحظة الإمبريقية. ومن هنا كان تأكيد العلوم الاجتماعية على دراسة الظواهر الموضوعية مثل: أنماط التفاعل والعمل ومعدلات الانتحار والدخول وأعضاء الجماعة، ولكنها تعطى درجة أقل من الاهتمام بعالم الثقافة، وهذا العالم الذى يتألف من المعتقدات والاتجاهات والمشاعر والقيم كان ينظر إليه على أنه مظهر لحالات الفرد الذاتية التى لا تخضع بالدرجة نفسها للملاحظة الإمبريقية. وعلى العموم فإن الثقافة ظلت تبدو كما لو كانت مجرد عالم غير متجسد للحالات اللاموضوعية وللتوهمات العقلية إذا هى قورنت بعالم البناء الاجتماعى الموضوعى، ولذا فإن الذين ظلوا مهتمين بالدراسة العلمية الاجتماعية للثقافة كانوا يشعرون بميل قوى لإيجاد تفسيرات ذات معنى تستطيع أن تبين طبيعة الصور الثقافية عن طريق كشف مدى اعتمادها على أنماط أكثر موضوعية للبناء الاجتماعى، وهذا المدخل يقبل إلى حد كبير فكرة أن الثقافة مسألة ذاتية بخلاف العالم المحسوس للحقائق الاجتماعية .

وعلى النقيض من هذه الرؤية التقليدية يرفض هابرماس الرغبة فى الاقتراب من العالم الاجتماعى كما لو كان منظومة خارجية بحتة للأشياء التى يمكن التعامل معها يوميًا، ولذا فإن الاتصال والمشاركة فى القيم والمشاعر والأفكار تأخذ مكانًا ذا أهمية خاصة فى منظوره عن الثقافة التى ينظر إليها على أن لها قيمة ضئيلة بالنسبة لتفسير الأفكار والمعتقدات فى حدود ما يفترض أنه ظواهر اجتماعية أكثر موضوعية، والأفضل والأهم هو فهم طبيعة الثقافة نفسها؛ فتصوره للاتصال على أنه أحد الخصائص الأساسية للثقافة يعنى أيضًا أنه لا يهتم بالجوانب الذاتية للثقافة مثل الاتجاهات والمعتقدات؛ فالوحدة فى الثقافة هى بالضرورة فعل الكلام مما يعنى أن

الثقافة خصائص ومقومات اجتماعية موضوعية. يضاف إلى ذلك أنه لا يوجد تمييز قاطع فى نظرته بين الثقافة والبناء الاجتماعى، فمجال المجتمع نفسه يتحدد بأنه أنماط من الأحداث والتوقعات المنظمة بشكل رمزى، ولذا فإن دراسة الثقافة لا تتألف من ربط الثقافة بالبناء الاجتماعى كما كان عليه التصور التقليدى ولكنها تتألف من إيجاد العلاقة بين الأفعال الرمزية المحددة وبين البيئات الرمزية الأوسع التى حدثت فيها تلك الأفعال .

ويتجلى منظور هابرماس عن العلاقات بين الثقافة والبناء الاجتماعى بأوضح صوره فى جهوده ومحاولاته لإعادة صياغة النظرية الماركسية عن المادية التاريخية (١٩٧٩) وتتألف هذه الجهود فى المحل الأول من محاولة وضع مفاهيم ماركس فى مصطلحات أكثر تجريداً حتى تصبح أكثر ملاءمة للوضع الحديث. وقد ترتب على ذلك أن احتلا الاتصال والثقافة مكاناً أكثر مركزية من قراءة ماركس الخاصة للعملية التاريخية، ولقد كان أساس نظرية ماركس هو ملاحظة الجنس البشرى فى انشغاله بالعمل المنتج من أجل كسب العيش، أما هابرماس فإنه يصف الإنتاج " كفعل وسيلى " أى كفعل يهتم بالتعامل مع العالم المادى وهذا النوع من الفعل تتحكم فيه معايير تتعلق بالهدف والقدرة الفعالة. رأى ماركس أن الإنتاج يتميز أيضاً بأنه نشاط اجتماعى حيث يتم تنظيم العمل نفسه بطريقة نموذجية فى صور وأشكال جماعية، كما أن منتجات العمل تتطلب التفاعل الاجتماعى لأغراض التوزيع وهذه الملامح المميزة للإنتاج تصبح هى الأساس لمناقشة ماركس عن العلاقات الاجتماعية للإنتاج ومماثلة التقريب بين المكاسب المنتجة اجتماعيًا وبين الثروة المتراكمة فرديًا كأساس التناقض فى الأسلوب الرأسمالى للتنظيم الاجتماعى .

ويقترح هابرماس فى إعادة صياغته لماركس أن العلاقات الاجتماعية للإنتاج ينظر لها كنموذج بارز ومميز للسلوك " كفعل اتصالى " يحكم بقواعد تتعلق بتوزيع السلع ومعالجة الأفكار عن الاهتمامات والتوقعات، وبتعريف الفعل الاتصالى الذى يتعلق بالتعبير الرمزى للمعانى والتوقعات المتضمنة لكل من الأساليب السلوكية

والشفاهية أو اللفظية للاتصال. ويعترض هابرماس أيضًا على الرؤية الماركسية التقليدية عن العلاقة بين الثقافة والبناء الاجتماعى بمناقشة أن هذه الرؤية كانت تعنى أصلاً للتطبيق فقط لهذه الفترات التى فيها المجتمع كان يمر بمستوى تطورى جديد. إن رؤية ماركس للثقافة كبناء فوقى يعتمد على مجالات سياسية واقتصادية، ومناقشات هابرماس لا تعنى تكوين نظرية عامة ملائمة وقابلة للتطبيق لكل من الأزمنة والأماكن (١٩٧٩) - عوضًا على ذلك - فالأساس السياسى والاقتصادى للمجتمع يطرح على نحو دورى مشكلات تتطلب حلاً إذا المجتمع تطور إلى المستوى الأعلى، وفقًا لهذا فإن أساس المجتمع يحدد طبيعة الأحداث الثقافية فقط فى أثناء الأطوار الانتقالية لمستويات جديدة من التطور .

يعقد هابرماس - أقصى من ذلك - المناقشة الماركسية بالاقتراح أن الأساس الاجتماعى لا يحتاج للاقتصاد فى كل مراحل التطور المجتمعى، ففى الحقيقة يستخدم الاقتصاد كأساس محدد للمجتمع فى أثناء الانتقال للرأسمالية؛ ففى هذه المرحلة يعدل ماركس من التركيز على ظروف اقتصادية والطبقات كمحددات للأشكال الثقافية مثل الدين والأيديولوجيا السياسية، بينما فى المجتمعات البدائية يفى نسق القرابة بهذه الوظيفة، وفى حضارات ما قبل الرأسمالية كانت تلك الوظيفة تنجز بالنسق السياسى، ويذكر هابرماس أيضًا مناقشات عن " المجتمع ما بعد الصناعى " ليقترح أن العلم والتعليم قد يأتى متزايدًا للوظيفة كنظم اجتماعية سائدة (١٩٧٩) . هذا بالتأكيد كل ما يتعلق بإنتاج الثقافة رئيسيًا ويعطى ظهورًا لمعتقد هابرماس أن عالم التعبير الرمزى نفسه قد يأتى ليلعب دورًا متزايدًا فى مدى تطور المجتمع .

الثقافة والتغير الاجتماعى :

وكما هو الحال فى كتابات النظريين الاجتماعيين التقليديين الأكثر شهرة من أمثال: كنت وسبنسر وماركس ودوركايم يظهر منظور تطورى قوى خلال نظرية هابرماس

عن الثقافة وتتطابق نظريته فى عديد من النواحى مع النظريات المعاصرة عن التطور الاجتماعى مثل: نظريات روبرت بيللا وجيرهارد لنسكى وإدوارد ويلسون إلا أنها تتميز علاوة على ذلك بعلاقاتها الدقيقة مع منظوره الفلسفى بوجه عام ٠ وعلى الرغم من أنه حدد دعاواه المتعلقة بالتطور الثقافى فى عدد من النقاط، فإنه لم يقم حتى الآن بعرض رأيه بالكامل وبشكل متماسك عن هذه الآراء ولذا كان من الضرورى أن نعتمد على بعض كتاباته الأخرى المختصرة لكى نصل إلى وصف لنظريته عن التطور الثقافى.

تطور الثقافة:

وثمة ميل إلى اعتبار نظريات التطور تصميمات وصفية عن التطور لتنميط الأحداث التاريخية والانتقالات من أحد تلك الأنماط إلى النمط الآخر، بحيث يمكن للمرء، على سبيل المثال، أن يوازن بين مراحل التطور المرتبطة بكثير من النظريات التطورية مع مراحل وأحداث تاريخية محددة مثل: العصور الوسطى وعصر الإصلاح وعصر الاستبداد، وفى هذا المستوى تكون الأولوية للتساؤلات عن التمييز بين الأحقاب المختلفة وعلاقة الأحداث المحددة بالمراحل التاريخية، والملاءمة النسبية للنظريات المتنافسة لفهم التطورات التاريخية المحددة وعلى أى حال فإن هابرماس كان يحرص على التمييز بين هذه " القصص التاريخية " كما يسميها وبين نظريات التطور ٠

فالقصص التاريخية تحاول أن تصف أحداث إمبريقية ملموسة وتحدد المنطق التطورى الذى يحكم تتابع الأحداث، فعلى النقيض من ذلك تؤلف نظريات التطور تجريدات عامة على مستوى مرتفع قامت لكى تصف أبنية الوعى الإنسانى ومبادئ عامة عن التنظيم الاجتماعى، وتضع حدوداً عريضة للأحداث والنظم والأزمات الاجتماعية التى من المحتمل حدوثها. فليس المقصود من أى نظرية للتطور أن تحدد

أى نوع من التتابع الدقيق الصارم أو الواقعى للأحداث التاريخية ويمكن أن تقوم نظريات حول عكس هذا التتابع، ويمكن وقوع أحداث أخرى معينة خارج ذلك النظام المحدد للإمكانات المحتملة، فالغرض من أى نظرية تطورية ليس إعطاء وصف محدد ومختصر لما حدث ولما لم يحدث، ولكن الغرض هو تعيين الشروط وأساليب الفكر المحددة التى تجعل من المحتمل قيام أنماط عامة وشاملة للأحداث .

إن الفجوة بين التاريخ القصصى والنظرية التطورية هى الاتساع فى رؤية هابرماس لدرجة تكفى للشك فى إمكانية رفض أو قبول النظريات المتعارضة عن الأحداث التاريخية على أساس النظرية وحدها، أو على العكس من ذلك، اختيار النظريات المتعارضة فى ضوء الدراسات المحددة للأحداث التاريخية، وهذا يمثل نوعًا من التنازل المهم لأنه يعنى أن هابرماس لن يقترح نظرية عن التطور الثقافى التى يمكن قبولها أو رفضها على أساس الحقائق التاريخية، وفى هذا الفهم لا تعتبر نظريته نظرية إمبريقية بحال لأن الغرض من تلك النظرية هو بالأحرى توفير توجيه محدد للبحث، أى توجيه يبين أهمية تحديد منظومة معينة من المشكلات التى يمكن أن يدور حولها البحث، وقد يكون هذا البرنامج البحثى مثمراً بدرجة تكفى للحكم على النظرية بأنها مثمرة لكن النظرية نفسها لن يمكن البرهنة على صحتها أو عدم صحتها. لنأخذ مثالاً من عمل هابرماس نفسه عن مفهوم " السبب التقنى " الذى يربطه النظريون النقديون بفترة الرأسمالية الحديثة أو المتقدمة للتطور والذى يستخدم بشكل رئيسى كمفهوم حسى يوجه الباحث نحو منظومة من المشكلات، يعتقد أن لها أهمية عامة بالنسبة لتطور الثقافة البشرية بوجه عام والذى يلقى ضوءًا على بعض المشكلات مثل تأثير التكنولوجيا على أنشطة الدولة الخاصة بالتخطيط أو بناء الفكر المصاحب للعمل التكنولوجى، ولكن مفهوم السبب التكنولوجى نفسه وعلى وجه التخصيص التأكيد على أنه يسوء فى العصر الحديث قد يكون من الصعب اختباره فى آخر الأمر.

وتتطابق نظرية هابرماس فى المستوى الأكثر وضوحًا وتماسكًا مع أربع مراحل متمايزة للتطور الثقافى، تتمثل فى مجتمعات العصر الحجرى الحديث والحضارات

القديمة والحضارات المتطورة ثم العصر الحديث (١٩٧٩) وتتميز هذه المراحل بمبادئ تنظيمية مختلفة تحدد أنواع النظم ومدى إمكان الاستفادة من الإمكانات الإنتاجية، وقدرة المجتمعات على التكيف مع الظروف المعقدة .

فالأفعال في مجتمعات العصر الحجرى الحديث محكمة تماماً فى حدود النتائج حيث لا يوجد تمييز بين بواعث الشخص ونتائج أفعاله؛ فالشخص الذى يقتل شخصاً آخر يعتبر مذنباً دون النظر إلى الحالة النفسية أوالقصد والنية، فالفعل البشرى يعتبر من الناحية الأخرى نتيجة لنظرة أسطورية إلى العالم، وهذه النظرة إلى العالم لاتفرق بقوة بين الإنسان والفعل الإلهى وبين الأحداث الطبيعية والظواهر الاجتماعية أو بين التقليد والأسطورة أو الخرافة.

أما الحضارات القديمة فقد قامت حول نظام مركزى أو دولة مركزية كما أن النظرة إلى العالم التى ترتبط بهذه المرحلة توفر المفاهيم الشرعية لسيادة الدولة، وتتجه هذه النظرة إلى العالم إلى أن تكون أكثر تعقيداً وتقوم على تنظيم منطقى لا يتوفر فى مجتمعات العصر الحجرى الحديث. كما أن مفهوم الزمن الخطى موجود الآن ويسمح بتمييز الفترات الزمنية المختلفة حيث يمكن تمييز الأسطورة عن العرف كما يمكن استخدام العرف والتقاليد كشرعية للدولة، وقد تختلف البواعث عن نتائج الفعل وينتج عن ذلك احتمالات لنظام أكثر إحكاماً للقانون والعقوبة، فالغرض من القانون هو إعداد أكثر اتصالاً لفرض حدود على المقاصد الشخصية أما العقوبة فإنها تهدف إلى الثأر أكثر منها إلى التعويض عن الأضرار، ويوجد أيضاً درجة أكبر من التمايز فى هذه المرحلة بين عالم المجتمع وعالم الطبيعة يسمح بدرجة أكبر للحسبان لأغراض معالجة وإخضاع الطبيعة.

أما فى الحضارات المتطورة فإن الأساطير والحكايات القصصية عن التقليد يحل محلها بعض الأفكار والتصورات عن الكون والأديان السامية، كما تدور المعرفة حول المفاهيم والمبادئ الأخلاقية التى أصبحت أكثر انتشاراً كما تحتاج إلى وجود نظام كهنوتى متخصص حتى يمكنها الاستمرار فى الوجود وانتقالها عبر الأجيال، وبذلك

تصبح رؤى العالم أكثر توحداً وتعكس صورة للعالم أكثر تنظيمًا وترتيبًا للأشياء . وتعمل وجهة النظر العمومية أو الشمولية على احتمالية صياغة قانون مجرد ومبادئ أخلاقية تلزم لتكون حقيقة عامة، كما أن التنظيم السياسى يجب الآن أن يكون شرعيًا بالرجوع لهذه المبادئ والأعلى من تلك يتمثل فى التمسك أو الإبقاء على الحقيقة التى لا تقبل الجدل، والموضوع الذى لا يقبل الجدل أو المناقشة ولا الاعتراض أو الرفض. وهكذا فالقواعد تكون معتمدة على هذه المبادئ الشرعية والنزاعات الاجتماعية يجب أن تحل فى النهاية وفقًا لهذه المبادئ بدلاً من عملها على أساس اعتبارات استبدادية تحكمية أو براجماتية (واقعية) فحسب .

وأخيرًا فإن العصر الحديث الذى يتميز بتآكل الثقة فى شرعية أو صحة المبادئ العليا المنظمة تتوافق تقريبًا مع الفترة التى بدأت بعصر الإصلاح الذى أصبح فيها الإيمان الدينى نفسه وعيًا بذاته وأكثر تأملاً، بينما تستمر النظرة الحديثة للعالم على التوكيد على وجود الوحدة والنظام والتماسك فى العالم، ولم تعد هذه الوحدة تتألف لتسلم جدلاً بوضع قوانين مطلقة ثابتة تتعلق بالآلة والطبيعة، لكن تلازم فقط مع طبيعة السبب نفسه؛ لذا توجد جهود لتعكس وتبرهن على الصلات بين السلوك الواقعى الملموس المادى وما يعرف بالسبب، كما يوجد أيضًا درجة أكبر من التمييز بين التعبيرات التى تشير للطبيعة والصدق والحقيقة والفضيلة الأخلاقية من ناحية والمعايير أو المقترحات المستخدمة لتشتق هذه التعبيرات ولشرعيتهم من ناحية أخرى .

ومن المهم أن نلاحظ أن هذه المراحل تتعلق فى المحل الأول لنماذج ثقافية أو رؤى العالم أكثر مما تتعلق بتنظيمات أو نظم نظامية أو أشكال من التنظيم الاجتماعى، فتعقد رؤى العالم البديلة التى تميز المراحل الأربع كل منها يعنى مستوى جديداً من التمايز غير موجود فى المرحلة السابقة، وتحتوى الثقافات القديمة على درجة أكبر من التمايز بين المجتمع والطبيعة وبين العرف أو التقليد والأسطورة وبين البواعث والأفعال

أكثر مما يحدث فى ثقافات العصر الحجرى الحديث، كما أن الثقافات المتطورة تميز بين المبادئ العمومية والتقاليد القصصية أكثر مما هو قائم فى الثقافات القديمة، كذلك تميز الثقافات الحديثة بالتالى بين المبادئ العمومية وعمليات التفكير العقلى للوصول إلى مفاهيم عن هذه المبادئ ومن المنطقى أن كل مرحلة تسبق المرحلة التالية والتعلم والمعرفة فى كل مرحلة يهيئان المجال للمستوى التالى من التطور .

ومن المؤكد أن هابرماس انحرف بشكل جذرى عن التقليد الماركسى فى أثناء عملية اختيار التركيز على العوامل الثقافية لعناصر محددة لنظريته عن التطور وذلك فى مجال الأساليب التى يكون فيها الإنتاج معياراً عملياً لتمييز المراحل المختلفة للتطور التاريخى. ويذكر هابرماس عدداً من المشكلات الإمبيريقية مع المخطط الماركسى، وعلى الأخص الصعوبات التى تبدو خارج الأشكال السائدة بين مجتمعات بدائية، والأسئلة عن التمييز بين المراحل الخاصة بأحوال الإنتاج قبل الحديث، وعدم التناغم بين النظريات لتأكيد نواحى الاختلاف لعملية الإنتاج مثل : التكنولوجيا والعمل والأسواق والأساس الرئيسى الذى يرفض هابرماس بمقتضاه الصيغة الماركسية هو افتقارها للعمومية، فليس هناك أى بعد واحد سائد فى كل النماذج الماركسية للمجتمعات إنما يقوم التصنيف إلى حد كبير على ملاحظات واقعية لحالات تاريخية معينة ومحددة، والحل الذى يقترحه هو تقديم مفاهيم فى مستوى تجريدى بصورة يمكن تطبيقها فى كل المراحل التى يهتم بها، وهذه المفاهيم تشير فى المحل الأول إلى مبادئ التنظيم بدلاً من النماذج الفعلية للتنظيم الاجتماعى ويمكن إدراكها مبدئيًا فى مستوى التعليم والمعرفة والإدراك والنظرة إلى العالم، وهذا لا يعنى أن هابرماس أعاد المفهوم الماركسى المادى للتاريخ بالشكل الضيق المتساوى للحتمية الثقافية، كما أنه لم يهتم بالوصف التاريخى للرموز الثقافية الواقعية أو المادية وأنساق المعتقدات لكن بالمراحل التى تتفق مع الأنماط البنائية أو مبادئ التمايز التى تصنف كلاً من الأشكال الثقافية المحددة والأساليب المعينة التى تميز الإنتاج .

ورغم حرصه على عدم التمادى فى المماثلة فإنه يقترح وجود توازن بين مراحل التطور الثقافى وتلك التى يتقدم الفرد من خلالها فى عملية النضج، وعلى وجه التخصيص يجب أن يتعلم الفرد كيف يقيم بالتدريج التمايزات الأكثر دقة ووضوحًا أولاً بين ذاته والعالم الخارجى وبين أفعاله والبواعث الكامنة وراء هذه الأفعال، ثم بين تجارب أو خبرات معينة وبين أدوار ومبادئ عامة للسلوك أو للقيم. وأخيراً بين هذه القيم وأفكاره الخاصة عن تلك القيم أيضًا وكذلك بين عمليات الاتصال التى تساعد على قيام هذه النماذج من الأفكار وتتطابق هذه المستويات مع نماذج من التمايز التى تصبح واضحة مع مراحل التطور الثقافى المتتابعة .

ولكن ما القوة المحركة فى هذا المخطط التطورى؟ وما الذى يدفع إلى تطور الثقافة من مرحلة إلى مرحلة تالية؟ يجيب هابرماس عن هذا بأن فى كل مرحلة تبدو مشكلات لا يمكن أن تحل بصورة ناجحة دون التقدم للمرحلة الأعلى التالية. وليس حتمًا على أى مجتمع معين أو حضارة معينة أن يحقق مثل هذا الانتقال الفعال بل الواقع أن كثيراً من المجتمعات والحضارات أخفقت فى ذلك مما أدى إلى التفكك الاجتماعى أو التوقف عند مستوى معين من التطور، وعلى ذلك فإن مناقشة هابرماس هى ببساطة مناقشة منطقية لأن التعلم أو المعرفة الثقافية للنموذج الذى يخضع للدراسة يجب أن تتم حتى يمكن القول إن المشكلات الرئيسية الخاصة بالمرحلة السابقة قد تم حلها، وتظهر هذه المشكلات أولا فى المجال الاقتصادى والسياسى. وتفرض أنواعًا من سيطرة رؤى العالم التى تتضمن الدين والفلسفة والأخلاق والقانون. وفى الفترات الانتقالية يمارس الأساس المادى للمجتمع ضغوطًا على الأنماط الثقافية داخل تلك الأنماط نفسها. وعلاوة على ذلك فإن التعلم أو المعرفة يسمحان للتطور بالتقدم إلى مرحلة أعلى .

وتبدو المشكلات المحددة الخاصة بكل حقبة ثقافية كأنها تؤلف ضغوطًا تختلف من حقبة لأخرى، وتبدو هذه الضغوط الخاصة بالعصر الحجرى الحديث كأنها مشكلات تتعلق بأمور المعيشة، وأى مشكلات ترتبط بقدرة المجتمع على أن يستخرج من الموارد

الطبيعية الاحتياجات الضرورية التى تساعده على البقاء، وتمثل هذه الحاجة نوعًا من الضغط فى ثقافات العصر الحجرى الحديث تجاه قيام درجة أكبر من التمايز بين عالم الطبيعة وعالم المجتمع كما تتيح الفرصة للأنشطة، لكى تنتظم بطريقة واعية بهدف الاستفادة من الطبيعة والنتيجة الواضحة المترتبة على هذا النشاط هى قيام نسق من الحكومة يكون أكثر مركزية أو أدق تنظيمًا. وهذا النظام الحكومى يتطلب وجود معتقدات شرعية لكى يبرر سيطرته على العالم الاجتماعى. وهذا المطلب يصبح مشكلة مهمة فى الحضارات القديمة حيث تقوم الشرعية بأجلى صورها، وعلى نحو صارم على أساس من العرف والثأر والقهر أو النجاح العملى بالتعامل مع الطبيعة؛ فالنظرة التطورية إلى العالم التى تضم مبادئ ثقافية راقية تتميز فيها بصورة واضحة عن التقاليد المحددة التى توفر الحل اللازم لهذه المشكلة. كما أن الأنشطة السياسية والاقتصادية يمكن تنظيمها على أساس عقلانى فى علاقتها بتلك المبادئ العامة الكلية، ثم مع التوسع الجغرافى للتحكم السياسى والاقتصادى تحدث المواجهة بين الصيغ البديلة للمبادئ الكلية بعضها مع بعض؛ فالتكامل الاجتماعي وبخاصة مع بزوغ الرأسمالية والدولة الحديثة البيروقراطية يجب أن يحدث على مستوى يكفل قيام منظومة من المبادئ المطلقة المتنوعة، ولذا يصبح من الضرورى لحل الصراعات ليس على أساس القيم المسلم بها ولكن فى حدود *العمليات والإجراءات التى تعتبر وسائل عقلانية* للوصول إلى اتفاق فى الرأى، وتلك هى المشكلات التى يعالجها هابرماس بأقصى درجة من المنهجية فى حديثه عن الشرعية.

مشكلة الشرعية:

يعتبر هابرماس الشرعية إحدى الوظائف الأكثر أهمية فى الثقافة الحديثة ولذا فإنه أخذ مسألة "مؤدى معنى" أن يقال عن شىء إنه " مشروع " لكى يمد المناقشة بحيث تشمل تحليلاً رفيع المستوى للظروف الاقتصادية والسياسية المؤثرة فى طبيعة مشكلات الشرعية فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة (١٩٧٥ - ١٩٧٩). ومفهوم " المشروعية "

عنده يماثل التعريفات العملية الاجتماعية المقبولة لذلك المصطلح، ويقول فى ذلك إن " المشروعية " تعنى وجود مناقشات جيدة حول مطلب النظام السياسى للاعتراف به على أنه حقيقى وعادل ...، تتضمن الاعتراف؛ والاعتراف يشمل وجود تقييم يعزو العدل والملاءمة للوضع القائم ويعتبر الاستقرار أحد النتائج المهمة للشرعية. هذه النتيجة تؤخذ على أنها تعنى استقرار الوضع الراهن والمحافظة عليه ولكن قد يكون من الأصوب ربط الاستقرار بالإمكانات القادرة على التكيف مع الأوضاع؛ فالنسق الاجتماعى يعتبر مستقراً بقدر استطاعته على التكيف مع الحجم للتوترات أو التغيرات التى تواجهه، وهذا النوع من الاستقرار يمكن أن يشمل التغير ولكنه لا يشمل انهيار النسق أو الاستسلام للأزمات.

ويختلف مفهوم الشرعية عنده عن الاستخدامات العادية المألوفة للمصطلح فى جانب واحد مهم على الأقل، إذ يشير بوجه خاص إلى نوع الادعاء أو المطلب الذى تدعيه الدولة نفسها بالنيابة عنها، فإذا كان الادعاء أو الحجة قوياً ومقنعاً فإنه يمكن القول إنه يجب أن تحصل الدولة بالفعل وعلى أوسع نطاق بالاعتراف بها، وبذلك لا يعتبر هابرماس فكرة الشرعية بالمواقف التى يدعم فيها الرأى العام بالمعنى الواسع حق الدولة فى الحكم، إنما هو أكثر ميلاً إلى التركيز بشدة على دعاوى الدولة ومطالبها وإذا ما كانت هذه الادعاءات مقنعة بدرجة كبيرة أم غير ذلك، وقد تكون هذه الادعاءات فعالة ومؤثرة ولكنها غير حقيقية أو قد تكون حقيقية ولكن غير فعالة أو قد تستهوى فى المحل الأول جماعات لها وزنها غير عامة الناس أنفسهم، وهذه الرؤية الشرعية تتفق وتتلاءم مع مناقشته الأكثر شمولاً لأنواع ادعاءات الصحة والحقيقة التى قد يتضمنها أى فعل للكلام. وعلى ذلك فإنه يمكن اعتبار معالجته لشرعية الدولة تطبيقاً خاصاً لذلك التحليل النظرى العام؛ فالأحكام التى تصدرها الدولة أو غيرها حول حق الدولة لفرض القوة هى نوع من فعل الكلام. ومن هذه الناحية تتضمن هذه الأحكام ادعاءات ضمنية بأنها صحيحة : فهى ادعاءات عن وجود تناغم بينها وبين عالم الطبيعة وعن التعبير عن مقاصد المتكلم الصادقة وعن الإسهام الدقيق فى القواعد اللغوية المتعارف عليها والأهم من ذلك من أنها تتفق مع المعايير الاجتماعية .

ويقيد هابرماس مناقشته عن الشرعية بالدولة فى المحل الأول مؤكداً بوجه خاص، وعلى سبيل المثال، أن " الشركات متعددة القوميات أو عالم السوق غير قادرة على الشرعية " (١٩٧٩) فالوضع الخاص للدولة ينبثق من دورها كعامل أو ممثل مشترك ليس فقط فى صنع القرارات المؤثرة فى المجتمع ككل، بل إنها تفعل ذلك باسم المجتمع نفسه. وعلى وجه التحديد فإن الدولة تتكفل بضمان استمرار نمو المجتمع من خلال قراراتها، وهذا الضمان يشكل أساسًا مهمًا لمارسة الدولة للقوة. وبعبارة أخرى فإن حق الدولة لاتخاذ قرارات ملزمة تكون معادلة لمارسة القوة القسرية هو حق صادر من قدرتها على منع التفكك الاجتماعى، ولكن مفاهيم التفكك تعتمد على قيم جماعية، ولذا فإن شرعية الدولة تعتمد على الثقافة فى النهاية .

ولكن هذه الحجج ترتبط بشكل خاص بالدولة الحديثة ففى المجتمعات التقليدية تظهر تساؤلات عن حق الدولة فى ممارسة القوة، وهى تساؤلات يمكن الإجابة عنها بالرجوع إلى رؤى العالم الدينية أو الفلسفية المتسقة، والتى تدور حول بعض القيم المطلقة تحديداً. فالصراعات السياسية يمكن حلها عن طريق الحركات المسيحية التى تبشر بقيم جديدة كمصادر للشرعية، وعلى العكس من ذلك تنبثق الشرعية فى الدولة الحديثة من معايير إجرائية متعلقة بشرعية القرارات ودستوريتها. وتميل المعارضة السياسية لأن تتخذ شكلاً نظاميًا داخل البناء السياسى للدولة الحديثة كما أن الأحزاب والكيانات السياسية الأخرى التى تكون على استعداد للمعارضة تتخذ شكل التنظيم المستمر، ولذا فإن التساؤلات عن الشرعية تعتبر من الملامح الأساسية فى المجتمعات الحديثة .

وفى محاولته المقارنة بين المجتمعات الحديثة والتقليدية بهذه الطريقة يبتعد هابرماس عن واحدة من أكثر الرؤى شيوعًا عن الشرعية فى العلم الاجتماعى الأمريكى ونعنى بذلك أعمال روبرت بيلا **Robert N. Bella** (١٩٧٠ – ١٩٧٥) التى تتناول الدين المدنى؛ حيث إنه يرى أن الدين المدنى أساس الشرعية فى المجتمع الأمريكى – وفى بعض المجتمعات الأخرى على ما يبدو – هو منظومة من القيم المطلقة التى

تتضمن أفكاراً عن الله (بالنسبة لأمريكا) كانت قد تأسست فى التقليد الأمريكى منذ البداية وواصلت وجودها للآن عن طريق الجماعات الدينية. ويعترف بيلا بأهمية المعايير العقلانية والمنفعية التى يمكن إرجاعها إلى عصر التنوير وفى النهاية إلى القانون الرومانى وهى معايير قريبة من وصف هابرماس للشرعية، إلا أن بيلا يعالجها كقيم مطلقة لها علاقة بالتقليد البيورتيانى وإن كانت تتعارض معه أكثر من أن تكون معايير مختلفة نوعيًا عن القيم التقليدية. ويتفق هابرماس وبيلا فى أن الشرعية تستلزم مطالب متعلقة بالتكامل الاجتماعى. وإن كان هابرماس يقلل من أهمية القيم المطلقة الراسخة فى التقاليد والعرف، وقد يتولى الزعماء السياسيون صياغة هذه المطالب فى ألفاظ القيم الدينية المطلقة ومصطلحاتها، كما أن الأحزاب المعارضة قد تدخل هذه المطالب فى مثل تلك المناقشات كما هو الحال بالنسبة للجماعات الدينية المحافظة. ولكن هابرماس يرى أن هذه الأمور لا تؤلف الجانب الأكثر أهمية فى معترك الشرعية، وبالمقارنة مع بيلا فإن هابرماس يعتبر أقل اهتمامًا بإبراز المعانى التقليدية للرمزية الدينية أو الوطنية وإن كان أكثر اهتمامًا بمحاولات فهم دور الاتصال العقلانى فى العملية السياسية .

ولقد تضاءلت بشكل صارخ قدرة الدولة الحديثة على صياغة مطالب مقنعة عن شرعيتها على ما يؤكد هابرماس بالرجوع إلى التغيرات التى طرأت على خاصية الدولة ودورها؛ فقوة الدولة الحديثة تحت الظروف العادية تكمن فى أن التساؤلات عن الشرعية تتخذ شكلاً نظامياً راسخًا. فالآليات الروتينية تم تأسيسها من أجل التعامل مع قضايا الشرعية والتلاؤم وحل المشكلات المتعلقة بدستورية أفعال الدولة. كما أن الأحزاب السياسية توفر آليات نظامية أيضًا للتعبير عن الشكاوى والأضرار، وبقدر ما يمكن التعبير عن عدم الرضا أو الاستياء من الدولة من خلال التصويت والاقتراع ودعم للأحزاب المعارضة، فإن مشكلات الشرعية يمكن معالجتها فى العادة من خلال نقل السلطة للنظام المعارض. ومع ذلك فإن هابرماس يذهب إلى أن هذه المقاييس التنظيمية أصبحت خاضعة لتحديدات وقيود خطيرة بسبب تغير الظروف الاقتصادية والسياسية، وهى ظروف تنبثق من نمو الرأسمالية المتقدمة نفسها التى تتضمن زيادة

المنافسة والاعتماد على التكنولوجيا والبحث والتكاليف الاجتماعية الناجمة عن الانحرافات للاقتصاد والحاجة إلى تثبيت للأسواق كالتى تميل إلى الاتساع والامتداد فى الداخل والخارج. فالمتوقع من الدولة فى الاقتصاديات المتطورة أن تنجز سلسلة ممتدة من الوظائف ربما كان من أكثرها إلهامًا تأمين الأفراد ضد التأثيرات الضارة التى تنجم عن الرأسمالية. ولذا فالمفروض أن توفر الدولة، بوجه خاص، برامج الرعاية الاجتماعية والتأمين للقوى العاملة وأن تعمل على تعويض التفاوت الاقتصادى من خلال توفير التعليم العام وبرامج التأهيل المهنى، وتشارك فى سياسة مالية تعمل على تصحيح للتأثيرات الناجمة عن تذبذب الأعمال وتهيئ النظافة البيئية وتوفر الخدمات الأخرى المتعلقة بالآثار الجانبية للإنتاج الصناعى، فالمشكلة التى تواجهها الدولة الحديثة فى محاولة إنجاز هذه المهام ليست هى صعوبة تلك المهام نفسها (رغم أنها قد تكون كذلك) ولكن فى أن تدفع الدولة للقيام بأدوار متناقضة تناقضًا جوهريًا؛ إذ المتوقع من الدولة أن تفى من ناحية بهذه الوظائف ولكن من المتوقع منها أيضًا، على الجانب الآخر، أن تحترم استقلال المشروعات الخاصة. فثمة اعتماد متبادل بين الدولة والاقتصاد لدرجة أن الدولة تتعرض " للإدانة " إذا لم تتدخل، وفى الوقت نفسه تتعرض للإدانة أيضًا إذا تدخلت وذلك بسبب الأيديولوجية الكلاسيكية عن حرية المشروعات، وعلاوة على ذلك فإن تدخل الدولة كثيرًا ما يواجه بمعايير متضاربة لأن الدولة باعتبارها ممثلة للصالح العام يتوقع منها أن تقيم قرارتها على أساس قيم الاتفاق العام، كما أنها باعتبارها فاعلاً اقتصاديًا لابد أن تقيم تلك القرارات على أساس اهتمامات عملية فاعلة .

وتتعرض المطالب الشرعية للدولة لكثير من المعوقات التى تتمثل فى التناقضات التى تفرضها السوق العالمى والنظام العالمى للدولة والمشاعر تقليدية الخاصة بالوعى القومى، والأمر السائد هو أن الدولة يمكنها أن تقاوم أزمات الشرعية من خلال الاحتكام إلى الوعى الوطنى. وقد كانت الفاشية فى أوروبا أثناء الحرب العالمية الثانية مثالاً متطرفًا لهذا النظام ولكن على المستوى الأكثر تجريدًا كانت الدولة التقليدية قادرة على أن تستمد شرعيتها بالاحتكام لقيم عامة ضد المصالح الاقتصادية الخاصة، كما

يمكنها أن تثير الحجج والدواعى القومية عن المصالح الجماعية مثل الأمن القومى والدفاع، وتصوغ روابط رمزية بين الثقافة الشعبية والقانون المدنى لتدعيم شرعية الإجراءات القانونية، وعلى أية حال فإن النمو المتزايد للاعتماد المتبادل للاقتصاد العالمى ونظام الدولة العالمى وشبكة الاتصالات العالمية جعلت هذه الأمور كلها عاجزة إلى حد كبير، بينما وسائل الإعلام الجديدة وإمكانات السفر إلى كل أنحاء العالم والمنظمات الدولية الكبرى (مثل الأمم المتحدة) إذ توقظ فى الوعى والإدراك قيمًا وأفكارًا بديلة عن المصالح الجماعية والإجراءات القانونية التى تتجاوز قيم ومصالح أى دولة فى ذاتها، كما أن الوعى العالمى المتسامى يبين أن التكامل الاجتماعى لا يمكن تحقيقه على أساس الثقافة الوطنية وحدها، ومن ثم فإن مطلب الدولة لقوة القهر والقسر باسم التكامل الاجتماعى يدعو إلى التساؤل .

وينظر هابرماس إلى أزمات الشرعية الحالية على أنها مشكلة أكثر صعوبة من صعوبة أخرى واجهتها الدولة من قبل، ويحرص هابرماس على ألا يكرر من أن هناك خلطًا بين استخدامه لمصطلح " الأزمات الشرعية " وبين أنواع الخلافات الأخرى التى نشأت من قيام الدولة القومية، والتى أمكن الآن إيجاد حلول لها إلى حد كبير ومن الخلافات التى يدخلها هابرماس فى هذه الفئة : تحرر شرعية الدولة من بعض التقاليد الدينية وهى عملية أمكن إنجازها فى أوائل القرن التاسع عشر، ومنها أيضًا الصراعات بين القانون الطبيعى الكلاسيكى والقانون الطبيعى العقلانى، الذى يوفر أساسًا للأشكال الإجرائية للشرعية كمقابل للشرعية التى تقوم على أساس قيم حقيقية؛ ومن ذلك أيضًا الانتقال من الحقوق المدنية المشروعة فى شكل قيم مجردة نحو نظريات تربط هذه الحقوق بالنظام الرأسمالى نفسه، كما يدخل فى هذه الفئة من سلطة النبلاء إلى الانتقال من سلطة الشعب، والانتقال من مفاهيم النخبة البورجوازية عن " المواطنة " إلى مفاهيم عريضة عن الانتماء للوطن. ومع ذلك فإن هذه الخلافات تثور من حين لآخر، إلا أن هابرماس يعتقد أنه أمكن حلها بصورة كبيرة فى المستوى الثقافى أثناء القرن التاسع عشر، ولذا لم تعد تشكل تهديداً خطيراً للدولة الحديثة كتلك التى تواجهها من أزمة الشرعية .

ولم تعد شرعية الدولة الحديثة ترتكز على التقاليد أو القيم المطلقة ولكنها تقوم فى مفاهيم الإجراء الصحيح، وتعتبر الإجراءات شرعية إذا أقيمت طبقًا لمعايير قانونية ودستورية وإذا كانت مطابقة لمفاهيم معينة من المواطنة والتمثيل النيابى، كما أن القصد منها أن تكون بمثابة آليات لسياسات التفاوض الموجهة لتحقيق الصالح العام. وتتميز الفترة الحديثة بدرجة عالية نسبيًا من التفكير حول تلك الإجراءات التى لم تؤخذ كأمر مسلم به بأنها الطريقة التى يجب أن تكون عليها الأشياء، وإنما على أنها تخضع بطريقة واعية للفحص والتدقيق للتحقق مما إذا تحقق فى واقع الأمر النتائج المرغوبة. فالتناقضات المادية المصاحبة للرأسمالية المتقدمة استطاعت، على أى حال، إخضاع هذه الإجراءات لضغوط هائلة بحيث لم تعد قادرة على العمل بطريقة سلسة أو فعالة ومؤثرة حتى بعد الفحص والتدقيق الشديدين؛ فالخطاب المتضمن فى عمل هذه الإجراءات يحتاج إلى أن يرتفع إلى مستوى عال من التدقيق الذى يقوم على الشعور بالذات، ومن هنا حاول هابرماس أن يقيم نظرية أكثر عقلانية عن الاتصال مع أخذ هذا الهدف فى الاعتبار، وقد استخدمت هذه النظرية بالإشارة على الأخص فى دراسة مشكلة الأيديولوجيا .

نقد الأيديولوجيا :

ويتميز إسهام هابرماس فى دراسة الأيديولوجيا بثلاثة أمور على الأقل: أخذ بجدية للمنظورات الماركسية والفرويدية عن الأيديولوجيا واعتبارها شكلاً من الوعى الزائف، وتوجيهه كثيراً من الاهتمام إلى الأيديولوجيات المراوغة – العلم والتكنولوجيا – بدلاً من الأيديولوجيات المحددة المرتبطة بجماعات المصلحة السياسية؛ ثم بمحاولته الذهاب إلى ما وراء وصف الأيديولوجيا لكى يصوغ اقتراحها يتعدى ويتجاوز الأيديولوجيا، وتسير طريقته فى اتجاه مضاد للميول الحديثة فى الكتابات التى تعتبر الأيديولوجيا مثل أى موضوع آخر ملموس فى النسق الثقافى السائد، ويذهب كليفورد جيرتز **Clifford Geertz** (١٩٧١) فى مناقشة مشهورة ضد ارتباط الأيديولوجيا

بجماعات المصلحة أو بالتوترات الاجتماعية التى تعطيها محتوى غير صحيح ويفضل على ذلك معالجة الأيديولوجيا كأى نسق ثقافى آخر مثل الرموز والمعانى التى يتم دراستها فى ذاتها. فالأيديولوجيا بالنسبة لجيرتز تختلف عن الأنساق الثقافية الأخرى من حيث التحديد فقط، ووجودها يتعلق بتنميط الملابسات والظروف الاجتماعية الملموسة لكى تحرك السلوك. أما بيتر بيرجر وتوماس لوكمان (١٩٦٦) فإنهما يتبعان نظرة أكثر تحديداً للأيديولوجيا حيث يربطانها بمطالب جماعات معينة للقوة، لكن مناقشاتهما تتناول الأيديولوجيا كفئة فرعية من الثقافة تختلف بعض الشيء فى الجوهر عن غيرها من آليات بناء الواقع، وفى العكس من ذلك فإن هابرماس يرجع إلى المناقشات المكبرة عن الأيديولوجيا، فيقدم ماركس وفرويد اللذين يذهبان إلى تمييز الأيديولوجيا عن الأفكار الصادقة بتبيين انحيازها وإظهاره للخواص المراوغة غير الواقعية، وطبقًا لهذا التقليد فإن مشكلة الأيديولوجيا تتركز فى ميلها لتشويه الحقيقة؛ فماركس بوجه خاص يرى أن التشويه يمثل أحجاراً عثرة تقف فى طريق التقدم الثورى .

ولقد تم رفض هذه الصيغ المبكرة بشكل عام نتيجة فيما يبدو قصورها الأصيل بما فى ذلك ميلها لإهمال التحليل النظامى للأيديولوجيا نفسها والتحول، عوضًا على ذلك، لمصادرها فى الاهتمامات الاقتصادية والسياسية بسبب نتائجها بالنسبة للناس الذين يقضون فى حبائلها، والمشكلة المتعلقة بمسألة الاقتناع بأن الأيديولوجيا تشوه الحقيقة على الأقل بطريقة أكثر خطورة من العلم أو الفلسفة على سبيل المثال. ويتجنب هابرماس مشكلة التركيز على الأسباب والتأثيرات بدلاً من الأيديولوجيا نفسها، مؤكداً على أولوية طبيعة الأيديولوجيا ففى رأيه أن الأيديولوجيات لا تتألف من مدركات حسية زائفة ولكنها تمثل نمطًا للاتصال الذى يؤثر فى قدرة الجماعات ككل على الوصول إلى اتفاقات مرضية تتعلق بالمشكلات العامة السائدة، ويحل هابرماس أيضًا مشكلة تمييز الأيديولوجيا عن الأفكار الأخرى الأقل منها زيغًا وخداعًا بطريقة تختلف عن غيره من أصحاب النظريات؛ إذ بينما يفترض علماء مثل جيرتز وبيرجر بشكل ضمنى أن الأيديولوجيا والعلم يقدمان أبنية مناسبة عن الواقع وإن كانا يختلفان أحدهما عن

الآخر فى الغرض فحسب، يذهب هابرماس إلى أن الأيديولوجيا والعلم يشوهان الاتصال، لأن العلم هو أيديولوجيا فى حقيقة الأمر وأنه فى صياغة هذا الرأى يجد نفسه مضطراً إلى تحديد معنى الاتصال المشوه .

فالاتصال المشوه بطريقة منهجية يمثل بالنسبة لهابرماس (١٩٧٠) ما يمثله الوعى الزائف بالنسبة لماركس من حيث إنه يمنع من حل للأزمات الاجتماعية الكبرى؛ فالاتصال المشوه بطريقة مستمرة يختلف عن التوقعات أو الانقطاعات البسيطة للاتصال التى تنجم عن سوء استخدام قواعد اللغة، وهذه يمكن للمشاركين أنفسهم إدراكها ببساطة حين يخفقون فى فهم ما يريد الآخرون توصيله إليهم. بل إن التشويه المنهجى المنظم له خطورة أبعد من ذلك حين يفترض المشاركون أنهم يفهمون بعضهم بعضًا، ويصلون بناء على ذلك إلى بعض الاتفاق فى الرأى مع أنهم وبسبب بعض المصالح غير الواضحة لم يمارسوا إلا نوعًا من الاتصال الزائف ولم يصلوا إلى اتفاق حقيقى، وإن أنماط الأفكار المسبقة تمنعهم من الاتصال الكامل والفعال وهذه الأنماط من التفكير المسبق لا تتميز من حيث المحتوى فحسب ولكن أيضًا من حيث مستوى التعقيد والدقة، ونظراً لأهمية الاتصال فى أداء المجتمعات الرأسمالية المتقدمة حيث يكون من الضرورى وجود مستويات عالية من الدقة والإدراك الذاتى المتعلق بالاتصال، فإنه يكون من الصعب تقبل الحقائق والقيم بغير مناقشة أو نقد على أنها أمور مسلم بها، وإنما يجب الانتباه إلى تأثيرات الاتصال على القيم والحقائق والتعبير عنها فى الخطاب، وأى إخفاق للسؤال عن طبيعة القيم والحقائق يمكن أن يؤدى إلى اتصال مشوه.

ويلاحظ هابرماس (١٩٧٠) أن العلم والتكنولوجيا كمصادر للاتصال المشوه بطريقة منهجية منظمة، ونظراً لما يتمتعان به من انتشار فإنهما يؤلفان شكلين خطيرين من الأيديولوجيا يعكسان أفعالاً عقلانية هادفة ويدخلان فى صراع مع الاتصال الموجه نحو تجاه التماسك الاجتماعى، وتحقيق الإجماع أو الاتفاق فى الرأى، وبينما يعملان على ارتقاء النمو الاقتصادى عن طريق معالجة البيئة الاجتماعية

والبيئة الفيزيقية فإنهما لا يعطيان اهتمامًا للارتقاء بالتفكير الواعى فى القيم. فما أحرزه العلم والتكنولوجيا من تقدم يحل محل القواعد الضرورية والمعرفة المتحررة من معايير التماسك والاعتماد المتبادل، ويؤدى إلى تأكيد المهارات التكنولوجية على حساب الأدوار والقيم التى تحدد الالتزامات الأخلاقية؛ ففى المجتمعات التقليدية كانت النظم المسيطرة (العائلية - العرقية - الدينية) موجهة نحو الالتزامات الأخلاقية وليس نحو عمليات التعامل مع الطبيعة، أما الآن فإن العلم والتكنولوجيا أصبحا هما النظامان المسيطران، بينما استمرت العائلات والجماعات الصغيرة والعلاقات الجمعية تلقى الاهتمام كمصادر للدعم وكقيم أساسية، وإن كلاً من العلم والتكنولوجيا يصبَّان بشكل متزايد فى هذه المجالات ويضفيان عليها أنماطًا من التفكير العقلانى الهادف، وقد حدث ذلك ليس بسبب أى تأثيرات غير سليمة كان العلماء يقصدونها ولكن بسبب شكل التفكير العلمى نفسه، ويتعامل العلم مع الطبيعة ولكنه يستبعد القيم من الاعتبار .

وكذلك تأثر التفكير العلمى بنمو القطاع السياسى، فالتدخل السياسى المكثف فى البحث قد ساعد على توطيد السيطرة الأيديولوجية على العلم والتكنولوجيا، وقد أدى تدخل الدولة إلى تغيير التنظيمات والترتيبات الراسخة التى كانت تجعل دائمًا العقل العقلانى الهادف مقصوراً على المجال الاقتصادى، مع ترك مهمة تحقيق بالإجماع أو اتفاق الرأى والقيم العامة للدولة. أما تحت النظام الحالى فقد امتزجت هذه الوظائف بعضها بعضًا داخل المجال السياسى نفسه، مع إتاحة الفرصة للتوجه العقلانى الهادف للعلم لكى يسود .

وبازدياد الرابطة بين التكنولوجيا والنظرية العلمية بدأ التقدم التكنولوجى فى الظهور كنتيجة محتومة، وبينما يحاول العلم الكشف عن القوانين الأساسية للكون، أخذ التقدم العلمى القائم على العلم فى الظهور بسبب هذه القوانين، وقد يكون من الصعب الحديث عن معدلات التقدم التكنولوجى واتجاهاته، فالأهداف المجتمعية التى تدخل التكنولوجيا ضمنها (مثل تطور الطاقة النووية أو اكتشاف الفضاء الخارجى) يجب

أن تنتج عن قرارات جماعية تأخذ فى الحسبان الاهتمامات والمصالح المختلفة، ولكن بدلاً من ذلك تحقق هذه الأهداف تقدمها فى خطوات متتالية وفى تسلسل طبيعى، والادعاء بأن التكنولوجيا متوفرة وجاهزة والحكومة العاجزة هى التى تعوق تحقيقها أو تنفيذها، أو الادعاء أن التكنولوجيا الجديدة هى الطريقة الوحيدة لحل المشكلات التى تنتج عن التكنولوجيات الراهنة هى أمثلة لهذا النمط من التفكير. فعلى المستوى المجرد تبدو التكنولوجيا كمظهر خارجى لعالم الطبيعة الذى لا يملك البشر السيطرة عليه بدلاً من حصيلة الاتصال الاجتماعى واتخاذ القرار، وهكذا تصبح التكنولوجيا مصدراً للوعى الزائف، وكما هو الحال بالنسبة للدين فى المنظور الماركسى فإن التكنولوجيا تسىء تفسير المعاناة البشرية عن طريق نسبته ورده إلى الآلهة التى يصعب التحكم فيها بدلاً من ردها إلى المجتمع، وبهذه الطريقة يصبح ما هو محل القرار الجماعى عملاً موضوعياً لا يخضع للتحكم والسيطرة .

والخاصية المحددة للأيديولوجيا عند هابرماس هى أنها تستبعد مسبقًا من المناقشة موضوعات معينة، والعلماء يفعلون ذلك بطريقة تعسفية من خلال التفرقة بين عالم الحقائق وعالم القيم، ومن هذا المنظور تكون المعرفة مفيدة ونافعة فقط إذا حُددت الإطارات بين الأسباب والنتائج، والمعرفة من هذا النوع تسمح بتناول عالم الأشياء للوصول إلى النتائج المرغوبة ولكن عندما تثار التساؤلات عن إمكان ظهور نتائج أخرى غير المطلوبة يجيب العلماء بأن ذلك يتطلب اتخاذ بعض القرارات ثم يستبعدون إمكان قيام تفكير منهجى للوصول إلى ما يحقق ذلك القرار، ولهذا تركت العلوم لكى تعمل بطريقة آلية وبدون تأمل داخل الأنساق التى لا تتطلب التفكير العقلانى.

ويعتقد هابرماس أن الثقافة الحديثة سجينة شكل معقد ودقيق ومتماسك عن العالم للسيطرة الأيديولوجية أكثر من أى وقت مضى، والوعى التكنولوجى يتزايد فى تدخله فى شئون الحكم والاقتصاد، بحيث أصبح التقدم التكنولوجى أمراً لا مفر منه بشكل أساسى بالنسبة للنمو الاقتصادى، والنظم المهتمة بتشجيع النمو. كما أن أيديولوجيا التكنولوجيا لا يمكن أن ترتبط مباشرة باهتمامات طبقة اجتماعية واحدة

كما أنها لا تتعارض مع مطالب الطبقات الأخرى واهتماماتها وإنما هى عقلية منتشرة ويشارك فيها الجميع ويفنون فيها أيضاً، لأنها تمنع البشر من التمسك بقيمهم الخاصة ٠

والحل المناسب للتخلص من السيطرة الأيديولوجية يكون عن طريق تنمية ما يسمى هابرماس أحياناً " المجال العام " وأحياناً أخرى" جماعة وحدة الكلام المثالية "أو فى مصطلحات أكثر تجريداً " الكفاءة الاتصالية " (١٩٧٠- ١٩٧٨) وكلها تشير إلى السياق الثقافى الذى يمكن مناقشة القرارات السياسية فى نطاقه. وفى هذا المناخ العام لا تصبح السياسات مرتكزة بشكل رئيسى على التعامل القائم على الخبرة التكنولوجية، ولكن تكون موجهة نحو الوصول إلى اتفاق للرأى واتخاذ قرارات تقوم على مراعاة المصالح المتبادلة، ويذهب هابرماس أن المجتمع الثابت يجب أن يملك ميكانيزم من هذا النوع، ولكن هذه الرموز والقيم العامة لا يمكن بمفردها أن تتولى هذه الوظيفة؛ فالتفكير النقدى الواعى وكذلك القرارات الواعية يجب توافرها حتى يمكن تطبيق القيم العامة على المشكلات المحسوسة الملموسة ٠

وليس من الواضح دائماً فى كتابات هابرماس ما إذا كانت الجماعة الكلامية حالة مثالية فقط أم أن لها وجوداً بالفعل أو ما إذا كانت مثالاً أعلى يمكن أن يتحقق على مستوى أعلى من التطور الثقافى، إلا أنه يعتبر الجماعة الكلامية ضرورة سياسية عملية ناشئة عن أزمات جوهرية أدركها هابرماس فى الرأسمالية المتقدمة، إلا أن مناقشته للمسألة كانت تدور حول تحديد مقوماتها النظرية أكثر مما تهتم بفحص الأمثلة التاريخية أو المعاصرة ٠ وقد ذهب أحد المفكرين إلى أن المجال البورجوازى العام السائد فى القرن الثامن عشر يقترب إلى حد كبير من رؤية هابرماس عن الجماعة الكلامية المثالية ويمكن استخدامها كنموذج لرأيه (Hohendahl ١٩٧٩)، فالمجال البورجوازى العام كان يتألف من أشخاص لهم خصوصياتهم دون أن يكون لهم علاقة بأية أحزاب سياسية معينة أو أية تنظيمات، ولكنهم كانوا يدخلون فى مناقشات نقدية عن مزاعم الدولة واختبار الافتراضات التى ترتكز عليها الأفعال

السياسية. ومع تزايد تغلغل نفوذ الدولة فى الاقتصاد البورجوازى فقد هذا المجال فى آخر الأمر استقلاله وقدرته على التفكير بطريقة محايدة فى اهتمامات الدولة ومصالحها.

ومن الصعب تحت الظروف الحالية تصور وجود جماعات قادرة على الانفصال بذاتها وبدرجة كافية عن متاعب الوعى التكنوقراطى حتى يمكن مواجهة معايير هابرماس عن المجال العام. والأكثر من ذلك كان هابرماس يشير فى شذرات متفرقة (١٩٧٩ - ١٩٨١) إلى إمكانية غرس جذور جماعات المصالح لإنجاز هذه الوظيفة مثل جماعات أنصار البيئة وجماعات الفعل الاستهلاكى والطلاب النشطاء، وذلك رغم أن هابرماس كانت له شكوكه حول الحركات الدينية وحول أنواع من جماعات استثارة الوعى أو جماعات التأمل، ومثل هذه الجماعات ظهرت للوجود خارج أبنية الأحزاب الرسمية وتوجهها الروح الديموقراطية الشعبية، كما تتمتع بدرجة من البعد النقدى من النظم السياسية وتحاول الارتقاء به بمناقشة القيم الكامنة وراء ذلك كله. ومما له دلالته فى هذا الصدد أن هابرماس لا ينظر بتفاؤل لاحتمال قيام الجماعات بهذه الوظيفة إلا من خلال الأنشطة غير الرسمية للطلاب بينما احتمال قدرة أى جماعة على الاتصال المقنع والمؤثر على القيم الأساسية احتمال ضعيف بسبب العوائق التى تعترض بناء التفكير العقلانى نفسه من جانب العلم والتكنولوجيا كذلك تعتبر الاهتمامات الراسخة المرتبطة بالأفراد والجماعات الفرعية مشكلة، كما أن قنوات نشر الاتصال الواعى وبوجه خاص وسائل الإعلام الجماهيرى الرئيسية تخضع لمعايير التفكير التكنولوجى، ومن الواضح أن هابرماس ليس لديه تصور مقنع تمامًا عن حل هذه المشكلات وكل ما لديه هو بعض الأفكار المبدئية .

وفى تناول هابرماس لمشكلة الاتصال المشوه بصورة منهجية متعددة (١٩٧٠) يتعرض للتحليل النفسى كنموذج للتغلب على التفكير الأيديولوجى، حيث إنه لا يهتم بمحتواها ولكن بنمط الخطاب الذى ينشأ بين المحلل النفسى والمريض، ويضم هذا الخطاب ثلاثة جوانب مهمة هى: رغبة حقيقية من قبل الطرفين لاكتشاف البواعث

الكامنة، وكشف القناع عن الدعاوى الزائفة والوصول إلى تقييم للاحتياجات والقدرات، وعملية تكرارية يصعب بها الوصول بشكل مباشر إلى فهم عميق ولكن يتحقق ذلك تدريجيًا من خلال استخدام المحلل النفسى مؤشرات تساعده للوصول إلى الطبقات العميقة من الشعور فى الوقت الذى يقارن المريض بين هذه الطبقات والخبرة الشخصية، ثم نظرية يمكن فى ضوئها اختيار تلك الخبرة وهى نظرية تؤكد على بناء الاتصال نفسه، وتشمل العلاقات بين الكلمات والرموز وخطاب المريض والمحلل النفسى يستخدمه هابرماس نموذجًا للدراسة الأكثر اتساعًا عن كفاءة عملية الاتصال؛ فالتشوهات الأيديولوجية يمكن التغلب عليها تدريجيًا حين تكون لدى الأفراد رغبة حقيقية للتفكير فى الدعاوى الشرعية الموجودة فى بناء الخطاب نفسه ويساعد على تسهيل هذه العملية وجود نماذج سابقة للخطاب، وبوجه أخص فإن الاتصال المؤثر الفعال يتطلب توافر الوعى بأنواع الدعاوى القائمة فى أفعال الكلام التى سبقت الإشارة إليها وهى دعاوى الصدق والشرعية والمصداقية وإمكانية الإحاطة بها، وبمجرد إدراك هذه الدعاوى يصبح فى الإمكان إخضاعها للفحص والتدقيق .

تطور الدين :

سبقت الإشارة إلى آراء هابرماس حول الدين الحديث، ويمكن القول بشكل عام أن هابرماس لم يعر كثيراً من الاهتمام للدين، ولكنه كان يركز أكثر على النواحى العقلانية للاتصال، ويفترض أن الثقافة المعاصرة ثقافة علمانية تمامًا ولذا لم يعمل على تطوير دراسة منهجية منظمة للدين على الأقل بالقدر نفسه الذى تجده عند بيتر بيرجر أو مارى دوجلاس، ومع ذلك فقد أشار للدين فى عدد من المناسبات ويمكن تعرف بعض اللمحات من تلك الملاحظات ويتمثل السياق الذى يفحص فيه الدين فى رؤيته للتطور الثقافى، وبوجه أخص فى تتبع المراحل القديمة المتتالية من التطور، حيث وجد أن من الضرورى مناقشة الدين، كما أنه فى دراسته للملامح المميزة للفترة الحديثة اهتم ببعض نواحى القصور والإمكانيات التى تخضع لها العواطف الدينية الآن.

ويفترض هابرماس (١٩٧٥) أن الأفراد يحتاجون لنوع ما من التكامل الشخصى والتماسك والهوية الخاصة أو المعنى، ومع أنه لم يوضح بشكل خاص أسباب هذا الافتراض ألا أن فكرة نسق التكامل يمكن ردها إلى النظرية الأكثر عمومية عن الأنساق الاجتماعية، كما أنه يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرى أن هذا الإحساس بالتكامل الشخصى يعتمد على المعايير الثقافية التى تساعد على الترابط، ويشير فى ذلك إلى أفكار دوركايم التى تربط تطور الذات برؤى العالم الموحدة التى يوفرها بالمجتمع (١٩٧٥)، كذلك يستعير بعض الأفكار من كتاب بيرجر عن الظلة المقدسة الذى يعرض فيه أن المجتمع يوفر نظامًا واضحًا عن الوجود للفرد الذى تلتبس عليه الأمور تمامًا دون هذه الفكرة عن الكون التى تحميه من رعب التشوش الكامل وبشاعته (١٩٧٥) ويؤكد هابرماس على أن الطريقة التى يتحقق بها المعنى الشخصى للفرد قد تغيرت فى أثناء عملية التطور الثقافى، ففى العصر الحجرى الحديث أخفق الفرد فى التميز بشكل قاطع بين أفعاله أو مقاصده وبين عالم الطبيعة الخارجية، بينما كان عالم الطبيعة نفسه يميل أو يتجه إلى الاندماج دون تمييز مع عالم الأسطورة، ونتيجة لذلك لم يستطع الفرد أن يكون له إحساس واضح بالفردية بالحاجة الملحة لوجود معنى حول الذات، ولم تظهر الحاجة إلى وجود معنى متناسق عن التكامل الشخصى إلا بعد أن قام فيبر بتبيين تطور رؤية أكثر عقلانية عن العالم.

بالانتقال إلى الحضارات القديمة المتطورة أصبح لرؤى العالم الدينية أهمية كمصدر للتكامل الشخصى يوفر فهمًا موحدًا لحياة الجماعة ودور الفرد فى المجتمع . ويذهب هابرماس إلى أن رؤى العالم الدينية تربط إحساس الفرد بذاتيته الشخصية بالدعاوى المتعلقة بالعالم الأكثر اتساعًا، وإن هذه الدعاوى تظهر بالضرورة نتيجة لصراع المجتمعات من أجل البقاء، وتثير المواجهة الزائدة مع الطبيعة والتى ليس للمجتمع سيطرة كاملة عليها، وتثور تساؤلات حول حدود الوجود الإنسانى تحتاج إلى إجابة، فبالنسبة للفرد تظهر هذه التساؤلات من المخاطر المشتملة على الصحة الجسدية وكذلك المشكلات المرتبطة بالتفاعل الاجتماعى مثل: الشعور بالوحدة والإثم. وتقوم رؤى العالم الدينية بوظيفة ثنائية فهى تؤكد على وجود الفرد كجزء من الكل

الأكبر أو المبدأ المطلق، وبتلك الوسيلة تحل الشكوك الإدراكية وهى أيضًا تزود بالمواساة حيث إن احتمال الوجود لا يمكن حذفه أو تجاهله.

فى هذا التصور للدين يعتمد هابرماس اعتماداً كبيراً على آراء فيبر " لمشكلة المعنى ". وطبقًا لهذه الآراء، فإن التساؤلات عن المعنى تظهر نتيجة الخبرات والتجارب مثل المعاناة والأسى أو الحزن والموت، والتى ليس لها قيمة ذاتية كما أنها أمور غير مرغوبة وتثير هذه التجارب الشكوك حول عقلانية العالم، ولذا يجب معالجتها من خلال الفهم لأى رؤية عن العالم تحاول تنظيم ذلك العالم طبقًا لمبادئ عامة ذات معنى وكما هو الحال بالنسبة لفيبر يرى هابرماس أن للتحديث تأثيرات خطيرة وحادة على الرؤى الدينية التقليدية للعالم على الرغم من أنه يوجه هذه الآراء فى اتجاه مختلف إلى حد ما عن فيبر؛ ففى أثناء تطور المجتمعات يزداد تحكمها فى الطبيعة وفى آثار المجاعات والكوارث الطبيعية وتقليل المرض تدريجيًا رغم عدم اختفائها تمامًا. ولم تكن النتيجة ببساطة هى التهوين من شأن تقليل رؤى العالم الدينية ولكن خضوع وظائف هذه الرؤى للتغييرات؛ فالمعرفة عن عالم الطبيعة أصبحت مجالاً متميزاً بينما ركزت رؤى العالم الدينية بشكل أكثر دقة وتحديداً على مسائل المعنى والغرض (١٩٧٥)، وأصبح كل من العلم والدين مجالين منفصلين عن الثقافة وتحتكر العلوم تدريجيًا المعرفة المتعلقة بتفسير الطبيعة ومعالجتها معالجة عقلانية وبأساليب تهدف إلى السيطرة على المفاجآت غير المحسوبة بحيث يمكن احتمال هذه المفاجآت عن الطبيعة، أما رؤى العالم الدينية فهى على العكس تقتصر على مشكلات المعنى الشخصى وكذلك ومشكلات التكامل الاجتماعى .

وهذا القدر من آراء هابرماس يتطابق إلى حد بعيد مع معالجات أخرى للدين الحديث، ويتفق هابرماس مع جيرتز فى اعتبار الدين علاقة تقوم بين الفعل المعنوى الأخلاقى والرؤية المعرفية للعالم، والاتفاق على أن وظيفة الدين أن يجعل المعاناة مفهومة ومحتملة. ويؤكد هابرماس مع بيرجر ولوكمان على أن الدين أصبح فى مفهومهم " خاص " يعمل كمصدر للتكامل الذاتى بدلاً من قيامه بتقديم وصف مفروض

للعالم الخارجي، ويؤكد هابرماس مع بيللا على دور الدين فى تشريع التكامل الاجتماعي والتى تمثل فكرة الدين المدنى أحد مظاهره، ولكن يذهب هابرماس فى مناقشته إلى أبعد من ذلك .

وفى رأيه أن العلوم الاجتماعية أثرت كثيراً فى وظيفة الدين الحديث، وبمحاكاة العلوم الطبيعية تحاول العلوم الاجتماعية أن تقدم معرفة بخصوص العالم الخارجى للاحتمالات والصدف الاجتماعية، وفى هذه المحاولة انتهكت العلوم الاجتماعية عالم القيم والتكامل الاجتماعى، والتى تركتها العلوم الطبيعية للدين وهذا العالم مهم كثيراً بسبب تعقد الحياة الاجتماعية. وتستغل الرأسمالية المتقدمة الطبيعة بطريقة ناجحة من خلال التكنولوجيا، لكنها تسبب اضطرابات اقتصادية واللامساواة وصراعات ونزاعات عسكرية وتناقضات سياسية بشكل غير مرئى حتى الآن، وحاولت العلوم الاجتماعية حل هذه المشكلات بإنتاج معرفة فنية عن العالم الاجتماعى، ولكن هذه المعرفة لن توجه أسئلة أساسية عن القيم أو الإجماع. وقد ظلت العلوم الاجتماعية غير مؤثرة نسبياً على الرغم من أنها أبعدت الحقيقة فى الدين التقليدى بالإشارة إلى نسبية الأشكال الثقافية وبالتالى تحدث المزاعم الدينية الخاصة بالحقيقة المطلقة وبدلاً من المطلق تم إحلال الحقيقة العمياء فى العقل الفني. ويعترف هابرماس بأن العلوم الاجتماعية أصبحت غير قادرة للتعامل بفاعلية مع المشكلات الاجتماعية مثل الشعور بالوحدة والذنب، ولم تستطع تقديم حلول تجعلها أكثر احتمالاً وتظل مشكلات المعاناة والموت بعيدة عن مجال حلول العلوم الاجتماعية، فنحن يجب كما استنتج هابرماس نروض أنفسنا للحياة دون مواساة .

وموقف هابرماس موقف علمانى للغاية بالمقارنة مع الكثيرين من معاصريه. فعلى العكس من جادامر Gadamer فإنه لا يرى إمكانية إعادة بناء رؤى العالم التقليدية بحيث يكون لها معنى مقنع من الموقف الحديث. كذلك على العكس من ريكور Ricoeur. فإنه لا يستطيع أن يتبنى اتجاهاً يتخطى فكر عصر التنوير تجاه الدين الذى يجد المعنى فى الرمزية الدينية حتى وإن كانت تسلبها المعنى الحرفى.

وعلى العكس من بيرجر أيضًا فإنه لا يفترض أى إمكانية لاكتشاف أى " علامات عن التسامى " فى نطاق العالم المادى الدنيوى، ومع ذلك يبقى هابرماس فى نواحٍ عديدة تابعًا على نحو خطير للتقليد الماركسى فى تصديقه بصورة كبيرة للعلوم الاجتماعية النظر لكل الافتراضات الدينية بأنها غير عملية فى العهد الحديث، وهناك وظيفة خاصة واحدة فقط يمكن أن يلعبها الدين - علاوة على ذلك - فإذا أدركناها بشكل صحيح فإن الدين يمكن أن يسهل عملية الاتصال، ويشير هابرماس للدراسات اللاهوتية الحديثة التى قام بها كل من بياننبرج Pannenberg، ومولتمان Moltman، ومتز Metz كأمثلة؛ ففى هذه الكتابات يدرك الآلة كتجريد له خصائص مشابهة لتلك التى أشار إليها هابرماس كسمات للاتصال المثالى. وإن مفهوم الآلة يرمز إلى عملية ربط مجموعة من الأفراد يناضلون من أجل التحرر، فالآلة فى كلمات هابرماس " تصبح اسمًا للبناء الاتصالى يجبر الناس على المعاناة من فقد إنسانيتهم، النظر فيما وراء طبيعتهم الإمبيريقية والعرضية لمواجهة بعضهم بشكل غير مباشر أى من خلال شىء موضوعى لا يمثلونه هم أنفسهم " (١٩٧٥) .

خاتمة :

وقد وجهت انتقادات عديدة إلى أعمال هابرماس وهى تقع بصفة عامة فى ثلاث فئات : انتقادات فوق النظرية وجاءت فى العادة من فلاسفة العلم، وتتعلق باتساق دعاواه عن طبيعة العلم وكذلك ضد انتقاداته للمدخل الوضعى للعلم والأسس الفلسفية لمعالجته النقدية للمعرفة، وانتقادات سياسية مختلفة تتعلق بمكانته داخل التقليد الماركسى وتأكيده الثقافة والاتصال كمقابل للظروف المادية، ومدى ملاءمة أوصافه للرأسمالية المتقدمة والتضمينات السياسية لكتاباته حول طبقة العمال والثورة العالمية، والانتقاء المحتمل فى تأكيده كفاءة الاتصال ومدى ملاءمته الوثيقة الصلة بالديمقراطية فى كتاباته على المجال العام، ثم الانتقادات التى تناولت - على وجه التخصيص - تأكيداته عن الثقافة على وجه التحديد دور اللاوعى والعقلانية والتقليد فى

الثقافة، ومدى اتساق التمييز الذى يقيمه بين الفعل الهادف العقلانى والفعل الاتصالى كأساس لدراسة الثقافة، وهذه الفئة الأخيرة فقط من الانتقادات هى التى لها صلة وثيقة ومباشرة بالدراسة الحالية .

وقد انتقد بعض المفكرين هابرماس بشدة لعدم اهتمامه الكافى لدور اللاوعى (Mcintosh ١٩٧٧) ذلك أن فكرة العلاقات الذاتية المتبادلة نفسها تكشف عن أن التعريفات الخاصة بالواقع الحقيقى تعريفات ذاتية، بل إنها قد يكون تم تمثلها تمامًا لدرجة أنها لا تظهر بشكل شعورى فى الاتصال، كما أنه ليس من الضرورى بالنسبة لها أن تكون مدركة شعوريًا حتى تصل إلى إفهام الناس، وبقول آخر إن الدعاوى عن الحقيقة الواقعية قد يمكن التسليم بها جدلاً من إخضاعها للتفكير الواعى كما أن التفاعل الذى يتضمن القيم وإجماع الرأى من المحتمل أن يرتكز إلى دعاوى لا شعورية، ففى الاتصال الحميم كما هو بين الأم والطفل تكون المشاعر المتضمنة قائمة على أساس واقعى ترتكز عليه تلك العلاقة، وحين يؤكد هابرماس على الأبعاد العقلانية والمعرفية للاتصال فإنه لا يعطى سوى قليل من الانتباه لهذه العواطف اللاشعورية .

يتناول هابرماس اللاشعور فى عمله المبكر عن العقبات الداخلة فى البحث عن الاتصال الانعكاسى، هناك يفترض هابرماس أمزجة أو طباعًا ومشاعر وافتراضات لاشعورية لتكون عناصر مهمة لأى نظام ثقافى – ومع ذلك – يبرهن هابرماس أن الاتصال الفعال أو المؤثر يكون ممكن عن طريق التدوير الكامل لهذه العناصر وأن هدفه يتمثل فى الذهاب إلى ما بعد الأنساق الثقافية التى يلعب فيها اللاشعور دورًا مهمًا. وفى العمل الأكثر حداثة انتقل هابرماس بعيدًا عن هذه الرؤى المبكرة بدرجة ما. وبينما يستمر هابرماس فى إعطاء قليل من الاهتمام للاشعور قام بتفصيل مدخلاً يبرر من وجهة نظره هذا الحذف بالتعامل مع الأبعاد المتضمنة للاتصال فى طرائق أخرى – على الأخص – يفترض هابرماس أن العديد من اللاشعور أو الخواص المتضمنة للاتصال داخله فى أدوات الملاحظة للكلام نفسه، وتحتوى التعبيرات على الأنماط

والإشارات التى تنقل رسائل لا شعورية، وهذه تكون مهمة لكن تصبح جديرة بالملاحظة فقط فى الكلام. إن اهتمام هابرماس المتناهى للغويات الفلسفية عزز قدرته للتعامل مع هذه الأنماط المتضمنة والإشارات، بينما يبقى كيفية رؤية عمل هذا المنظور. فإنه يعترف على الأقل بأهمية الرسائل المنقولة لا شعورياً، وحقًا هذا المنظور يقترح أن بسبب مثل تلك العوامل اللاشعورية فالتحليل للثقافة سوف يركز على اتصال جديد بالملاحظة بدلاً من الوعى الذاتى للأفراد، وإن نظامه الجارى أيضًا يقترح طريقة إضافية لدمج اللاشعور فى نظرية الثقافة، أعنى بالتركيز على المحتوى أو السياق الاجتماعى الذى يحدث فيه الاتصال. وتملصاً فالجوانب اللاشعورية للثقافة والمحيرة من وجهة نظر الفرد تصبح ملحوظة عندما تفهم كمعايير اجتماعية، على سبيل المثال، مشاعر الأم اللاشعورية تجاه طفلها تعكس معايير اجتماعية عن العلاقات بين الأمهات الأولاد، ووفقًا لهذا، فإن الملاحظ للثقافة يمكن أن يكشف عن هذه الأبعاد اللاشعورية بفحص المعايير الظاهرة فى التفاعل الاجتماعى المتماسك، ويفترض هابرماس ثانية أن الإشارات سوف تكون حاضرة فى عملية الاتصال ومنها يستطيع الملاحظ أن يتحقق من طبيعة المعايير الاجتماعية .

والنقد المرتبط بذلك يرى أن هابرماس عن طريق التأكيد المبالغ فيه بإيمانه بالقدرة الإنسانية على التفكير الانعكاسى العقلانى يعتبر مثاليًا فى منظوره عن الثقافة، ويبرز جدامر Gadamer (١٩٧٥) أن الانعكاس بالضرورة له بعد تاريخى لانعكاس أى شىء يتطلب من الفرد أن يستدعى الأحداث داخل موقف تاريخى معين ويربطها بأحداث ومواقف أخرى؛ فالانعكاس على أحد أفعال الفرد أو خططه الخاصة يستلزم أيضًا التفكير فى الأحداث الواقعة تاريخيًا، ويذهب جدامر إلى أن هذه المواقف التاريخية يصعب إدراكها إدراكًا كاملاً أو بطريقة شعورية ولذا فإن من المستحيل إخضاع تأملات المرء وأفكاره تمامًا للنقد العقلانى بعيداً عن تجاربه وخبراته التاريخية، ويعارض جدامر إمكانية قدرة المرء على تطوير جماعة كلامية مثالية يتحرر فيها الأشخاص تمامًا من تجاربهم وخبراتهم التاريخية من الأدوار والسياقات الثقافية، كما يذهب إلى أن هابرماس يتجاهل دور العُرف والتقاليد فى نظريته عن الثقافة؛ فالتقاليد

يجب أن تكون هى محور دراسة الثقافة بحيث تتدخل فى تشكيل محتوى الثقافة وإضفاء معنى واستمرارية للحياة، بل إنه لكى يمكن حدوث تغير ثقافى فإن المعانى الموجودة فى السياقات التقليدية يجب أن تفهم ولن يتيسر ذلك إلا عن طريق إعادة بناء ها .

يعترض هابرماس على التركيز على التقاليد لكلّ من الأسس المنهجية والمستقلة أو الحقيقية، وحقيقة نظريته عن التطور الثقافى توضح أن التقليد حل محله على الأقل كأساس للشرعية السياسية، فإذا كانت الشرعية مسألة محورية للمجتمع الحديث كما يعتقد هابرماس فى ذلك؛ فإن دراسة الثقافة تنبئ بالإسهام الذاتى عن طريق التركيز على الظواهر وليس التقاليد منهجيًا، ويرغب هابرماس فى تدمير مسائل التقاليد وذلك لأن هذه المسائل حتمًا تظهر اعتبارات عن المحتوى النوعى لمعانى الرموز الثقافية التى تتباين كثيراً، حيث إنها تجعل المعرفة العامة غير ممكنة علمياً. فهل يعتبر هابرماس البحث عن الأنماط التحتية التى تجعل المعنى ممكنًا مدخلاً أكثر وعداً من غير الواضح أن هابرماس قد أجاب عن انتقادات جدامر بطريقة مرضية، ومع ذلك فأولاً : مصطلح جدامر عن التقليد يبدو أكثر شمولاً مما يشير إليه هابرماس فى مناقشته عن التطور الثقافى، ثانياً : إدراك هابرماس لدور المعايير الاجتماعية فى تشريع دعاوى الصدق تبدو كمدخل للتقاليد الذى يتطلب إعطاء قليل من الاهتمام على الرغم من الصعوبات المنهجية التى استلزمت أقصى من ذلك، علاوة على ذلك فإن امتيازاته المتعلقة بالخصوصية التاريخية للمعرفة فى العلوم الثقافية تبدو تدعيمًا لتأكيدات جدامر الواسعة عن طبيعة التقاليد.

علاوة على ذلك، خط آخر للنقد يتعلق بتمييز هابرماس بين العمل والتفاعل. هذا النقد وجهه بجيدنز (١٩٧٧) الذى يبرهن على أن هابرماس يساوى العمل بالعقلانية الآلية من ناحية، ويساوى التفاعل بالعقلانية الاتصالية من ناحية أخرى وتقسيم العالم بهذه الطريقة تجعل من غير الممكن أن نعرف العمل المطلوب للحفاظ على التفاعل أو الدور الذى قد يلعبه هذا التفاعل فى الارتقاء أو رفع العقلانية الآلية، ويقترح جيدنز أنه

توجد فى الواقع أربعة مفاهيم منفصلة فى خطة هابرماس ككل وهى العمل و التفاعل والعقلانية الآلية والعقلانية الاتصالية، وكل العلاقات بين هذه المفاهيم تحتاج لتختبر بدلاً من تقسيمهم فى مجالين منفصلين كما فعل هابرماس، وعلى الرغم من أن جيدنز مهتم بالمسائل الفلسفية الواسعة فى مخطط هابرماس المفاهيمى، فتبدو انتقاداته تثير مسألة جوهرية مهمة وهى إمكانية القدرة على التفرقة إمبيريقياً بين الفعل الغرضى العقلانى والفعل الاتصالى، ويعالج هابرماس هذين الاثنين كمنفصلين بوضوح ويحدد الأخير كمجال لدراسات الثقافة، علاوة على ذلك - كما أشار جيدنز لحقيقة الواقع - لا يمكن تقسيمه بسهولة إلى هذه الفئات فإلى أى حد يمكن القول إن القيادة فى الطرق السريعة - على سبيل المثال - تشكل شيئًا أكثر من الفعل الغرضى العقلانى؟ وأن الطريقة التى تنجز بها هذا الفعل تكون وفقًا لقوانين المرور والأعراف الاجتماعية تتضمن إشارات مرورية ورسائل ضمنية للسائقين الآخرين، ويدل هذا على أن الفعل الاتصالى يكون موجوداً أيضًا وهابرماس لم يتعامل مع هذا النقد مباشرة ربما بسبب أن ذلك يتطلب تعديلاً أو تحوير مفهوم أساسى لإطاره. فبدلاً من أفعال ملموسة مادية تمثل أمثلة للسلوك الغرضى العقلانى أو سلوك اتصالى فإن كلا النمطين من السلوك ربما يمكن خلطهما معًا فى أى فعل أو حدث معين، وأن الفرق بين الفعل الغرضى العقلانى والفعل الاتصالى قد يكون مفيداً ليس كابتكار تصنيفي ولكن كفارق تحليلى يضىء الأبعاد المختلفة للسلوك، وأى حدث يمكن أن يتضمن هذين البعدين من هذا المنظور يميز دراسة الثقافة بالأبحاث المتعلقة خاصة بالبعد الاتصالى.

ورغم الانتقادات المتعددة المتعلقة بهذا فإن مدخل هابرماس يقدم حلاً جذاباً للعديد من المسائل التى أعاقت تحليل الثقافة فهى تضع دراسة الثقافة على أساس إمبيريقى صلب مساوى لتلك التى ارتكزت عليها دراسات أخرى عن التنظيمات الاجتماعية، وهو يفعل ذلك بالتركيز على السلوك الوضعى الجوهرى المشتمل على التعبيرات والأفعال والأحداث والأشياء التى لديها قيمة تعبيرية رمزية، وهى تتجنب تصور الثقافة كأفكار ذاتية واتجاهات ومعتقدات التى لا يمكن دراستها عملياً أو التى يجب أن ترتبط بالبناء الاجتماعى لكى تفهم، كما تتجنب أيضًا مسائل الاختزال ولكنها

ترفض، مؤكداً أن العناصر الثقافية يجب أن تكون مرتبطة أو متصلة بظروف اجتماعية لتكشف الشروط التى تجعل الاتصال الذى له معنى ممكنًا، ولكنها ترفض أن هذه الظروف مسئولة تمامًا عن المعانى المتصلة؛ هذه المعانى تعتمد على دعاوى صدق إضافية وتشمل دعاوى عن الصدق والإخلاص. نظم هابرماس أيضًا نظريته عن التطور الثقافى محدداً أبعاد مهمة للثقافة للاختبار والفحص، وتهتم هذه الأبعاد بالتركيز على مسائل متعلقة بالديمقراطية والحرية والاتصال وتكون أساسًا فى تحليل أوضاع الرأسمالية المتقدمة، وأخيراً فإن خطته تعيد تأكيد الثقافة كسمة أساسية للحياة الاجتماعية الحديثة وعلى النقيض من النظريات التى تركز أساسًا على الظروف الاقتصادية والسياسية .

علاوة على ذلك فإن مدخل هابرماس للثقافة يظل إلى حد كبير مدخلاً وليس نظرية مستقلة واقعية أو كمرشد دقيق للبحث الإمبيريقى، بينما يقدم هذا المدخل منظوراً عامًا فهو أيضًا يقدم اتجاهًا للأبحاث الروتينية عن الثقافة، وهناك مشكلات عديدة تتطلب الحل على وجه الخصوص إذا كان المنظور المطلوب من هذا العمل يقدم دراسة الثقافة، وإن إحدى المشكلات هى العلاقة بين أفعال الكلام والمعايير الاجتماعية هذه العلاقة هى بؤرة الاهتمام للبحث العلمى الاجتماعى للثقافة، ولكى تختبر طبيعة الشرعية فإنها يجب أن تُبحث، والدعاوى المتضمنة فى المعايير الاجتماعية المحتوية على أفعال الكلام يجب اختبارها لكى تكشف عن البعد الاجتماعى للثقافة، هذه الأحكام تمثل وتحافظ على العلاقات الاجتماعية القوية بين المتكلمين والمستمعين وآخرين. علاوة على ذلك، ليس واضح لهابرماس نوع التحليل الذى سوف يتبعه، حقًا من غير الواضح أن هابرماس قد دفع بدراسة الثقافة أبعد من التأكيد مثلاً كما فعل المنظرون الاجتماعيون بأن المعايير الاجتماعية تعكس الاتصال، وأن التنظيمات الاجتماعية المتضمنة تسهم فى إضفاء معنى للرموز الثقافية، لكن معرفة هذا تساعد قليلاً فى توجيه البحوث الخاصة ولكى تكون مفيدة فى البحث فإن نظريته تتطلب أن تكون أكثر تحديداً بخصوص طبيعة الترتيبات أو الوقائع الاجتماعية والطرائق التى تمثل بها فى الأفعال التعبيرية الرمزية .

ويبقى هابرماس أيضاً غير واضح فيما يتعلق بالعلاقات الأكثر عمومية بين الثقافة والبناء الاجتماعى. وفى المستوى الأكثر عمومية يميز هابرماس بين عالم الاتصال وعالم العمل، والأخير يتعلق بالمعالجة الأداتية للطبيعة تاركًا الأول يتعامل مع التعبير الرمزى أو الجوانب الثقافية للوجود الاجتماعى، وبالإضافة إلى صعوبات التصنيف التى أشار إليها جيدنز هذا الفرق يظهر تساؤلات عن العلاقات بين هذين العالمين، فالنشاط التعبيرى الرمزى لا يحدث فى الواقع فى موقف مثالى من النوع الذى تخيله هابرماس مع الأفراد العقلانيين الذين يناقشون ببساطة الاهتمامات والقيم المشتركة، فعادة يحدث هذا داخل عالم العمل ويحدث الاتصال طبيعيًا نتيجة ارتباط الناس مع البيئة المادية وهذا يتطلب موارد من تلك البيئة كالوقت والطاقة والتكنولوجيا وموارد اجتماعية أخرى وكلها تصبح رموزاً. وكيفية تأثير هذه الموارد فى الاتصال فإن هذا يظل غير محدد بصورة كبيرة، ومن الممكن بالطبع بحث الثقافة بعيداً عن بيئتها المادية، فى الواقع فإن هذا هو ما يقترحه هابرماس فى مناقشته للعلاقات بين أفعال الكلام والمعايير الاجتماعية، حيث إن الأخيرة هى أبنية رمزية كثيرة كالأولى وهى تختلف عنها فقط فى أنها أكثر عمومية وأكثر اتساعاً فى سياقها. ومن الواضح، داخل إطار هابرماس، أن هذه العلاقات بين الثقافة والبيئة المادية يجب أن تفهم أيضاً، وهذه العلاقة تلعب دوراً حاسمًا فى الفترات الانتقالية بين مراحل التطور الثقافى وتعطى دراسة الشرعية أهميتها السياسية العملية .

وأخيراً فإن هابرماس هنا حتى هذه النقطة تعامل فقط بصورة أدنى مع مشكلة الهوية الذاتية وعلاقتها بالثقافة، فى وضع التحليل الثقافى على أساس موضوعى فقد أغفل بصورة كبيرة تأثير الثقافة على أفكار الفرد والمشاعر وحدد مماثلة فضفاضة بين نمط رؤى العالم الموجود فى حقبة معينة من التطور الثقافى ونمط الهوية الشخصية المحتمل أن يظهرها الأفراد، لكن العمليات المتضمنة فى هذا الصدد غير محددة، وفى النظريات الثقافية الأكثر تقليدية فإن عملية الإدخال تمثل مشكلة مركزية، و بارسونز Parsons (١٩٥١) على سبيل المثال يتمسك بأن المعايير الاجتماعية تحتاج للوجود ليس فقط كأنساق ثقافية متماسكة لكن كجوانب داخلية للهوية الفردية.

فالأفراد يحتاجون إلى المشاركة فى الالتزام الداخلى للتقيد بهذه المعايير، وهنا فإن ميكانيزمات التطبع والضبط الاجتماعى ومشكلات التطبع الخاطئ والانحراف كانت كلها مظاهر جوهرية لأى بحث اجتماعى .

وتجاهل هابرماس بصورة كبيرة دور الضبط الاجتماعى والتطبع والانحراف فى الحياة الاجتماعية مكرسًا انتباهًا كبيرًا للدولة وللاقتصاد ولكنه يعطى قليلاً من الاهتمام للمؤسسات الأساسية للتطبع مثل : العائلة أو المدارس أو القانون وميكانيزمات القمع غير الدولة. وبالمقارنة فإن مدخله أخفق فى شمول أى معالجة ممتدة للتفاعل بين الذات والثقافة مثل هذا الدمج الذى ظهر فى عمل بيتر بيرجر عن الإخراج والإدخال أو فى مناقشة مارى دوجلاس عن " الشبكة " " والجماعة " .

إن تضمينات صمت هابرماس عن الإدخال الغامض يمكن أن تعالج مثلاً المفاهيم الذاتية: أى مظهر آخر للثقافة كنماذج معينة لأفعال الكلام جديرة بالملاحظة، وتشكل فقط فى الاتصال، ففى هذا الجانب فالذات لم تعد ملكية ذاتية للوعى الفردى ولكنها تصبح مكونًا موضوعيًا للثقافة نفسها، وعلى هذا فإن المنظور العام لهابرماس يمكن فى الواقع أن يقترح لدراسة المفاهيم الذاتية. ومن ناحية أخرى لم يجب بشكل مقنع عن الأسئلة الخاصة بالعواطف والمشاعر بين الأفراد والأدوات الثقافية والعمليات المتضمنة فى تحول الوعى الفردى، وليس تأثيرات السلوك الفردى الخلاق وغير المتوقع على التفاعل الاجتماعى والتصورات الثقافية، وهذه التساؤلات تبرز أهمية خطيرة فى أى مناقشة شاملة عن الثقافة .

وكما صيغ الآن، وهكذا فإن معالجة هابرماس عن الثقافة تبقى غير كاملة، وهى فى الوقت نفسه تكون موُحِية بدرجة عالية، فهو قد أسهم بصورة مهمة فى وضع الأسس للتحليل الثقافى، ولكن كتاباته تحمل أيضًا علامة لاستمرار النمو المستمر والدقة.

ترجمة : فاروق أحمد مصطفى

مصطلحات المقدمة

Class Differentiation	تفاضل ثقافى
Cultural Analysis	تحليل ثقافى
Cultural Diversity	تنوع ثقافى
Context	سياق
Deconstruction	تفكيك
Humanities	إنسانيات
Information Technology	تكنولوجيا المعلومات
Genealogy of Culture	جنيالوجية الثقافة
Communication Technology	تكنولوجيا الاتصال
Linguistics	لغويات
Multi - culturalism	تعددية ثقافية
Post - Colonialism	ما بعد الكولونيالية
Post-feminism	ما بعد النسوية
Post-modernism	ما بعد الحداثة
Neo-historicism	التاريخنية الجديدة
Thick Description	الوصف المكثف (عند جيرتز)

مصطلحات الفصل الأول

Empirical Work	الدراسة الإمبريقية
Cultural Factor	العامل الثقافى
Structural Functional Perspective	المنظور البنائى الوظيفى
Symbolic interaction	التفاعل الرمزى
legitimating symbol	رمز حقيقى
Status attainment	الحصول على المكانة الاجتماعية
Fertility rates	نسبة المواليد
Superstructure	بناء فوقى
Reductionism	الاختزالية
Phenomenon	الظاهرة الاجتماعية
Contribution	إسهام علمى
Phenomenology	الظواهراتية
Cultural Anthropology	الأنثروبولوجيا الثقافية
Structuralist tradition	التراث البنيوى
Critical Theory	النظرية النقدية

الفصل الثانى

بيتر بيرجر والظاهراتية

خلافًا لأعمال يورجين هابرماس J.Habermas ومارى دوجلاس M. Douglas وميشيل فوكو M. Foucualt، يصنف معظم الكتّاب بيتر بيرجر P. Beger فى مدرسة فكرية تحمل اسمه، وهو ما يبدو مسعى موفقًا، بالنظر إلى تعبيره عن إطار عمله فى التحليل الثقافى على هيئة جدل سوميولوجى من إبداعه الخاص .

بجانب هؤلاء، هناك من جهد فى وضع أعماله ضمن تراث فكرى أشمل، حين نظروا إليها على أنها أعمال فيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر) أو فيبرية جديدة أو ظاهراتية، ومن نسبوها إلى الفلسفة الإنسانية الألمانية، وكلها تصورات لا أساس لها من الصحة، رغم ما يدين به بيرجير لفيبر، وإفادته من الفكر العقلانى فى التراث الألمانى، واستخدامه لمصطلحات من بعض فروع الظاهراتية التقليدية .

ومع ما تنطوى عليه هذه المحاولات من توفيق فى تصنيف أعماله بدقة، فإنها تبدو مبالغة فى تصور هذه المجموعة المتنوعة من التأثيرات الفكرية على أعماله، تلك التى تكشف عن قدرة حقيقية فى التواصل مع أعمال الآخرين، ولكن بدرجة عالية من الإبداع، علاوة على إجادته اللغة الألمانية ولغات الشمال الأوروبى، وهو ما مهد له الطريق للتعرف على أدبيات شتى، باتت صعبة المنال لدى معظم الباحثين الأمريكيين، ورغم صعوبة إيراد جميع من اعتمد عليهم فى كتاباته، أو تأثر بهم على صورة أو أخرى، فمن اليسير التعرف على تراثه الفكرى . مثال ذلك، إمكان رد التأثيرات التى خضعت لها دعاواه واهتماماته بالخاصية الفلسفية لعلاقة الإنسان

بالمجتمع، إلى فلسفة إيمانويل كانط I.Kant المعقدة، كما يمكن ردّ فكرته عن برامج البرهنة إلى جورج هيجل G.Hegel وتلاميذه . كذلك كان لكارل ماركس K. Marx تأثير واضح على تصوره للفرد والمجتمع، وربما كان الأهم من ذلك أن حواره مع آراء ماركس، وإن لم يكن واضحاً، زوّده بمرجعية متماسكة، وإن جاء الأمر على نحو سالب، حيث يصنف بيرجر نفسه كنقيض لماركس . كذلك كانت لكتابات كل من إميل دوركايم E. Durkheim وجورج زيمل G. Zimmel وقعها البيّن في تصوراته عن الواقع الاجتماعي والثقافي، غير أن فيبر يعدّ، بلا شك، المصدر الرئيسي لإلهامه الفكري، وتحديداً فيما يتصل باستيعابه الأساسي لمناهج علم الاجتماع ومطالبه، وتكوينه لمنظور محوري حول طبيعة المجتمع الحديث، واهتمامه بما خلفته قوى التحديث من تغيير في الاهتمام الفكري العام بمشكلات المعنى في الثقافة، وإن جاز القول إن أسلوب بيرجر النقدي أفضى به إلى إحداث تغيرات واضحة جعلته يبتعد عن منهج فيبر في التفكير، ومع هؤلاء، هناك من كتّاب القرن العشرين، من قدموا إلى أعماله حول موضوع الثقافة إضافات ملحوظة، بينهم جورج هربرت ميد G. H.Mead فيما يخص علم النفس الاجتماعي، وهو ما وضحه بيرجر، حين ذكر أن أعمال ميد تعد من أهم الإسهامات الأمريكية في علم الاجتماع، كذلك لعب جان بول سارتر J.P. Sartre والوجوديون، ومعهم كارل بارث K. Barth واللاهوت الأرثوذكسي الحديث دوراً غير مباشر في صياغة الخلقية الفلسفية لمفاهيمه عن الإنسان والمجتمع، يضاف إليهم تأثره بظاهراتية ألفرد شوتز A.shutz التي حددت الأساس الفلسفي لمدخله المنهجي للعلوم الاجتماعية، وإسهامات الفيلسوف الاجتماعي الألماني أرنولد جيهلين A. Gehlen، في بنائه لنظريته عن الإنسان والثقافة والمجتمع، وكلها إسهامات لم تلق اهتمام الباحثين ممن سعوا لصياغة رؤية عن التفكير النظري لدى بيرجر .

ومن المهم أن نسجل حرصه على الاعتراف بعرفانه لمن أخذ عنهم، بما يتعين على المرء ألا يدعي لبيرجر ما ليس له، وكان اقتباسه من الآخرين إيجابياً، لا يمارسه إلا إذا عاد عليه بالنفع، بما يشي أن أعماله ليست تأليفاً خالصاً، كما يلاحظ في أعماله الأولى حذراً من الإشارة إلى أعمال كتّاب آخرين، كي لا يتسنى توضيح موقعه

الفكرى أو موقفه بينهم، كذلك لا توجد إشارة لكل من مارى دوجلاس وهابرماس وفوكو، رغم تداخله مع أعمالهم، وهو ما يمكن ردّه إلى أسبقية بيرجر، حيث بدأ الكتابة فى وقت لم يكن قد بزغ نجم أى منهم، حتى تكون لديه القدرة على منازلته، ومع ذلك، ندر أن نافسه من لهم باع فى النظرية الاجتماعية مثل تالكوت بارسونز T.Parsons، وهو ما يفسر ابتعاد الرجل بنفسه عن الجدل الفكرى مع معاصريه في مجال اهتمامه . ورغم اشتغال المنظرين الاجتماعيين، على نحو واضح أو مستتر، وفق تصور فلسفى للإنسان، فإن بعضهم ينكب على توضيحه مباشرة فى أعماله عن نظرية الثقافة أو المنهجية، بينما لا يفعل ذلك بيرجر؛ لذا فإن دراسة أعمال ما قدمه فى الثقافة والمنهجية، تتطلب مراجعة افتراضاته العقلية .

الدعاوى العقلية :

وأعمال بيرجر ترتكز أساساً على الثوابت البيولوجية والبيئية الملازمة للظروف الإنسانية . وقد أكد، من واقع أعمال الفلاسفة والعلماء، أمثال: جيهلين وهلموت Helmut وبلسنر Plessener وأدولف بورتمان A. Portman وغيرهم، أن البشر يختلفون عن الحيوانات التى لا توجد لديهم بيئة نوعية خاصة بها، فهى تعيش فى كنف بيئتها الجغرافية والمناخية والبيولوجية، كما أن أجهزتها الغريزية ناقصة للنمو منذ الولادة، بعكس الحال عند الثدييات العليا، نظراً لما تعانيه هذه الحيوانات، حسب تعبير جيهلين، من حرمان غريزى، نتيجة لذلك النقص منذ البدء، أما الإنسان فهو يمتلك بغير شك بواعث وحوافز، حتى وإن بدت فى أغلب الأحيان غير متخصصة وغير موجهة، فالجسم البشرى يستمر فى النمو بيولوجيا خارج رحم الأم لمدة عام من الولادة، بينما تنمو الأنواع الأخرى من الثدييات داخل الرحم، ولذا يجيء قوامه عند الميلاد هشّاً ومنفتحاً على العالم . وخلال هذه الفترة، التى تتميز بالاعتمادية والتواكل يشرع فى إقامة علاقات متبادلة بين المحيطين به، ومع البيئة الطبيعية التى يحيا فيها، والتى تتدخل فى تحديد التكوينات الاجتماعية والثقافية التى يحتمل نشوؤها .

ونتيجة للمعطيات الأنثروبولوجية، يمكن الجزم بأن الظروف الإنسانية لا يستطاع تحملها، بما يجعل الإنسان يحيا فى كبد، إذ لا تقدم البيئة البيولوجية للفرد قنوات ثابتة تمكنه من توجيه بواعثه وحوافزه، كما لا تمنحه الأساس الذى يبنى عليه بيئة متماسكة تحميه من الانقراض، ومن ثم فما لا تعطيه لنا البيولوجيا، علينا تعويضه بوسائل أخرى .

تفسير الواقع :

وكما اقترح هيجل وماركس، يعتمد الفرد على مؤهلاته البيولوجية كضرورة أنثروبولوجية، بالتوسع المستمر للجنس البشرى فى العالم، وزيادة أنشطته المادية والعقلية كذلك [١]، فالإنسان ذات فاعلة، وهناك أيضًا ضرورة أنثروبولوجية أخرى، يصطلح عليها إيمل بالاجتماعية، حيث الانعزال بمثابة وجود فى المستوى الحيوانى، شأن الحالات التى يتم فيها تربية الأطفال فى عزلة، بما يجعل من استيعاب الناس لهاتين الضرورتين واجبًا ملحًا، فمن الوارد أن يذهب المرء إلى أن الأفراد يصنعون ما لم تزودهم به بيئتهم البيولوجية، فيما يشكلون عالمًا من الصيغ الثقافية والاجتماعية والنفسية، لذا لا ينظر بيرجر للإنسان على أنه كائن اجتماعى، بل يتفق مع ماركس على أنه صانع للثقافة ببعديها المادى وغير المادى، ومن ثم يضحى المجتمع نشاطًا دنيويًا .

وعلى ما يقول إميل دور كايم E.Durkheim، فإن العالم الذى يكوّنه الناس فى عملية التبادل الاجتماعى، هو الواقع الفريد، الذى يمتلك خاصية شبه مادية، ويمثل واقعًا موضوعيًا، ولكن حقيقة هذا العالم ليست أمرًا جوهريًا، يستحيل الوصول إليه مرة واحدة، فيما يبدو ضروريًا تركيب الثقافة وإعادة تركيبها دومًا، وسيظل هذا العالم واقعيًا، ما دامت له قابلية ذاتية، ومادام الفرد يؤكد على وجوده باستمرار فى أثناء تواصله مع الآخرين، على نحو يغاير العمليات الاجتماعية الأخرى .

ويتفق بيرجر مع ماركس، أيضًا، فى أن عملية التشيؤ هى العملية التى يصل بها الواقع إلى أقصى مراحله، حين يضحى واقعًا موضوعيًا، فالمنتجات الإنسانية يصبح لها واقع مستقل، ويصبح من الصعب تمييزها أو التعرف عليها كمنتجات إنسانية، ومن هنا يمكن الجزم بأن الإنسان وقتها يستشعر الغربة والوحشة (بالمعنى الفنّى لكلمة وحشة، لا بمعناها الازدرائى الشائع)، بما يجوب عليه نسيان أنه صانع العالم الذى يحيا فيه (٢).

ومن المهم ملاحظة ما يعتبره بيرجر جوهريًا فى الثقافة، وهو أن جوهر العالم يكمن فى المعنى الذى يبدعه الإنسان فى ضوء الحياة الاجتماعية، فالناس بحاجة لنشر المعانى التى لديهم فى العالم الحقيقى، حين يضفون، ذكورًا أو إناثًا، على أنشطتهم معنى موضوعيًا، وبهذا يرى الفرد أن أفعاله مقصودة ومتعمدة، حيث يدرك الشىء ثم يتوجه نحو تحقيقه ويصبح لهذه المعانى دلالات موضوعية فى الأنشطة الثقافية والأيديولوجيا ونظم التفكير والأخلاق والأعراف، وبالتالى، فإنه حين تتسرب هذه المعانى إلى الوعى، تضحى تعريفات للواقع مقبولة ذاتيًا، وأنظمة سلوكية شخصية وجماعية مرضى عنها، وقواعد للخطاب الاجتماعى، وصفات شاملة للحياة اليومية، لذا فالثقافة عالم اجتماعى للمعانى التى يستخدمها الأفراد ذاتيًا وفيما بينهم، ومن ثم فإنه دون أنشطة الأفراد الذاتية الهادفة، لن تكون هناك أشياء مثل الثقافة فى عالمنا، فالثقافة كنشاط إنسانى تنبثق من منظومة المعانى الهادفة .

والأمر هذا يتعلق بأن عالم الإنسان الذى يعيش فيه عالم واضح ومتماسك ومن ثم له معنى، وهذا الواقع الإنسانى يعمل عمل الغرائز، بما يفضى إلى استبدال مرونة البيئة التى يعتمد عليها فى الظاهر، ويرى بيرجر أن تكوين العالم لا يرتكز فحسب على ركائز بيولوجية، بل أيضًا على ركائز نفسية فى الوقت نفسه، ويشكل العالم الاجتماعى معايير موضوعية وأخرى ذاتية. وإذا وقفت بمنأى عن هذه المعايير، فسوف تكون عرضة لكل من التشوش والحماقة والجنون، وهذه فقرة مقتبسة من كتابه **الخيمة المقدسة** **The Sacred Canopy** للإيضاح :

" إن النواميس من وجهة المجتمع هى نطاق المعانى التى استخلصت من العبث، إنها قطعة الأرض الصغيرة المضيئة فى غابة مظلمة وخاوية ومشئومة، أما من وجهة نظر الفرد فهى تمثل الجانب المضىء من اليوم، وذلك فى مقابل الظلال الشريرة لليل البهيم، إنها الصرح الذى شيد لمواجهة قوى التشوش الغريبة والقوية ".(٣)

وهنا يتضح تأثير الفلسفة الوجودية، والتى استعان بها بيرجر فى التأكيد على أصالة حياة الفرد، حيث بإمكانه أن يكوّن عالمًا خاليًا من التشوش والفوضى المحيطة به، باعتباره مسئولاً بنفسه عن أفعاله وأنشطته، ويرى بيرجر أن الإيمان الخاطئ هو الانهماك فى الابتعاد عن الأدوار الموكلة من مؤسسات المجتمع، والمهام والخيارات التى تفرضها قصة المجتمع الاجتماعية Social fiction of society . وموقف بيرجر هنا يتوافق مع التزامه المبكر بالمذهب الأرثوذكسى الجديد، ونستطيع بالنظر إلى أعماله المؤخرة، ملاحظة التزامه بمذهبه هذا، فيما قام به من نبذ لإضافاته المعيارية داخل الأنثربولوجيا الفلسفية .

وتدل هذه الرؤية الخالصة للواقع الثقافى على الجوانب الأخرى لنظرة بيرجر للظروف الإنسانية، وهذا يعنى أن للمعانى الثابتة والمسلم بها قوة أنثروبولوجية تدعمها، إذ يؤكد على وجود رغبة إنسانية وراء المعانى لها قوة الغريزة، كما يلاحظ أن الإنسان مفطور على فرض نسق ذى معنى على الواقع (٤) . ويمكن أن يكون هناك نظام اجتماعى أشمل من خلال المشاركة الجماعية فى الرموز، ويقدم هذا النظام الشامل والسائد للمجتمع، الرموز المتناغمة والشاملة التى تصوغ عالمًا دالاً وذا مغزى للأفراد كى يعيشوا فيه، حيث دلالة النظام عند الفرد تتبدّى فى مدى ملائمة الهُوية، سوية أو غير سوية، وتعتمد بدورها على العالم الاجتماعى الأوسع .

وتتضمن مناقشات بيرجر بعضًا من الحشْو الفائض، من مثل فكرة البنائية الوظيفية عن الحاجة الاجتماعية للتكامل الوظيفى؛ فالنظام موجود بالفعل، والعنصر جزء من النظام، لذا فإن له أهمية وظيفية إيجابية لبقاء النظام برمّته، وليست الحاجة للتكامل موجودة على المستوى النظامى فقط، بل إنها توجد أيضًا على المستوى

الشخصى، مستوى المعنى وأسلوب المشروعية للنظام الاجتماعى، وتنشأ المشروعية فى المجتمع ذاتيًا وبطرائق متعددة ولا يعنى ذلك أنها تتسبب فى خلل ما يصاحبها من تضمينات سياسية وظيفيًا، فهى تحدث سواء كانت عملية وظيفية أم لا ولا طائل منها. وهناك اختلاف بين معنى التكامل عند الفرد ومعناه النظامى، والادعاء بأن الحاجة إلى التكامل عند الفرد تفضى إلى الحاجة لوجود التكامل النظامى أمر زائف، ولم يقم بيرجر بعمل هذه الإضافة التحليلية، فمن المحتمل أن يقترن وجود المشروعية مع حضور اللامشروعية دون الحاجة إلى تقييم مدى فاعليتها فى الحفاظ على البناء الاجتماعى، فالمفهومان متقلبان ويتغيران بتغير تعريفات الواقع فى المجتمع .

ومن خلال إلقاء نظرة على العالم بتركيباته الثقافية والاجتماعية من ناحية، وتركيباته النفسية الاجتماعية من ناحية أخرى، سوف يتضح لنا أن العالم ينطوى على اختلافات جوهرية متلازمة، وهو ما يمكن رده إلى مشروعيته الاجتماعية، وللأفراد فى هذا العالم أيضًا حرية الاختيار بين الطرائق والأساليب الممكنة لصياغته وصنعه وفقًا للمحددات البيولوجية والبيئة، لذلك فإن تعددية الثقافة أمر لا مناص منه، علاوة على أن حقائق العالم الإنسانى بطبيعتها التركيبية تختلف عن العالم الحيوانى، ليس فقط فى مصداقيتها، بل وفى مدى استقرارها، فهى حقائق مصطنعة ومتقلبة، ورغم سعى البشر المستمر للتأكيد على امتلاكهم للحس التنظيمى، فإن هذا الحس سرعان ما تهدده المواقف الهامشية التى يعالج بها الوجود الإنسانى، فالأحلام والفانتازيا والمرض والإصابة والكوارث والحاجات الملحة والأخطاء، أمور تجعلنا لا نثق فى العالم الاجتماعى، فهى تمثل خطراً محدقًا باختلاف درجاته على حياة الفرد اليومية .

ورغم أن تفكير بيرجر الفلسفى كان منحصراً فى بعض الإشكاليات المعرفية والأنطولوجية (٥)، فإن أعماله استفادت من جلّ التراث الأبستمولوجى والميتافيزيقى الغربى، حيث إن داخل العلوم الاجتماعية يوجد فرعان محوريان للتراث الابستمولوجى : الإنسانى والوضعى . فمن ناحية، يفترض التراث الإنسانى، خاصة لدى كانط، وجود ثنائية جوهرية فى العالم تتبدّى فى جميع صيغ الواقع، وهى ثنائية الحقيقة

الظاهراتية والحقيقة الاسمية Nominal : وتتجلى الأولى عبر الاستخدام المنظم للحواس، وتضم عديداً من أبعاد البيئة الطبيعية والتركيب الكيميائي والحيوى للإنسان والحيوان، أما الحقيقة الاسمية فهى تتجلى أساساً، وإن على نحو غير شامل، من خلال التفكير الوجداني Sympathic Reason، كما أن الحقيقة الظاهراتية تحكمها قوانين الطبيعة، فى حين تتحكم قوانين الحرية فى الحقيقة الاسمية، أما التراث الوضعى فلا يضع حدوداً فاصلة داخل الواقع، فكل الأشياء لديه تفصح عن وجود أساليب وطرائق العلوم الوضعية من ملاحظات وقياس منظم، سواء كانت هذه الأشياء ظواهر طبيعية أم إنسانية، وهو ما يوضح أن أعمال بيرجر راسخة فى الإبستمولوجيا الإنسانية .

كما ينقسم التراث الأنطولوجى داخل العلوم الاجتماعية إلى صنفين : الأول هو التراث الذى يرى أولوية للذات وجوهرها فى الأساس المادى، والثانى هو التراث الذى يؤسس لأولية الذات وجوهرها فى الأساس المثالى أو الثقافى، وفى هذا الإطار يمكن التمييز بين التأكيد على الأبعاد الفردية والأبعاد الاجتماعية، فالأفراد الذين يولون اهتماماً فائضاً للمثل العليا على المستوى الفردى سيلقون الضوء على الوعى الفردى، فى حين أن تركيزهم على الصعيد الجماعى سيكون منصباً على النظم الثقافية أو على الوعى الجماعى، أما الأفراد الذين يولون عنايتهم بالمادية، فإنهم على المستوى الفردى سيهتمون بالجسد بينما ستكون نقطة الانطلاق النظرية على المستوى الجماعى هى البيئة الاقتصادية، وبهذا فإن اهتمام بيرجر بالمعانى الذاتية والمعانى الموضوعية على المستوى الثقافى دليل على الأولوية الأنطولوجية المثالية عنده، لكنها ليست نزعة مثالية ساذجة، فهناك تفاعل موجود بين البشر والعالم المادى لديه، ولقد طرح الرجل إجابته عن السؤال التقليدى المحير الذى يدور حول من له الأسبقية : العالم المادى أم المثالى، ذاهباً إلى أسبقية العالم المادى من الناحية التاريخية .

فالوعى ككل، دينيًا أو غيره، تأصل فى الواقع العملى للحياة اليومية [٦]، وعلى حد قوله، فإننا لا يجب أن ندرك هذا التأصل والرسوخ بلغة العلّية الميكانيكية [٧] . فمن له الأولوية الوجودية عند بيرجر هو صاحب الأهمية الكبيرة منطقيًا، دون النظر لهذه الأولوية نظرة تاريخية تهتم بمن ظهر أوّلاً، وهو ما حدا به أن يركّز على المعانى الذاتية كأساس للواقع الاجتماعى، لذا تكون الأولوية الوجودية عنده هى أولوية الفرد كنقيض للمجموع .

الظاهراتية والعلوم الاجتماعية:

يعتمد المنظور الفلسفى لبيرجر فى نواح عدة على منهجيته، فمن ناحية يصدق التأكيد (الكانطى) لمركزية الفرد والأفراد المشتركين فى التفاعل الاجتماعى على ما يعتبره بيرجر الموضوع الرئيسى فى علم الاجتماع، وليس الموضوع الأوحد أو الأكثر أهمية، وهو يرى كفيبر وشوتز، فى المعرفة النظرية بالحياة اليومية، وأساليب تنظيم الأفراد لخبراتهم اليومية وخبرتهم بالعالم الاجتماعى، الخلفية التى يجب أن يبدأ البحث فيها، ولعل التأكيد على المعانى الذاتية عند الأفراد، يعنى أن هؤلاء الأفراد عقلانيون وأحرار، ولا يتقيدون تقيداً ميكانيكيًا، ومع ذلك يلحظ أن أدوات العلوم الوضعية لا تنتج حرية ولا عقلانية، لذا يتعين فهم النشاط البشرى (بالمعنى الفيبرى للكلمة) على أنه نشاط له معنى عدد أفراده فى المجتمع، لذا لابد من تأويله، فعلى عالم الاجتماع التأويلى فهم المعانى أو المقاصد الذاتية لهؤلاء الأفراد المنهمكين فى الحياة اليومية واستيعابها، وهذا يستلزم ما أسماه بيرجر تفسير التراكيب ذات الصلة بالموضوع ونسق المعانى والأطر المعرفية للآخرين، وهو ما يتطلب استخدام معرفة علمية وقواعد إجرائية معينة بغرض توضيح هذ المعانى وإدراك علاقتها بغيرها، وعلاقتها بأنساق الدلالة، والتأويل هنا عملية يتم بها ترجمة معانى الحياة اليومية إلى معان أخرى، بما يشى أن أى نسق للمعانى عند عالم الاجتماع، يجعل المفسر فى علم الاجتماع لا يفهم الموضوع فقط، بل وسوف يتسنى له استيعابه بمنهج جديد لن يتاح له لو استغنى عن التأويل.[٨]

لقد أكد بيرجر عبر دراسته للحياة اليومية على استحالة الاستغناء عن الأدوات الظاهراتية، ولكن الظاهراتية - لسوء الحظ - عالجها علماء آخرون على نحو مختلف، مثلها في ذلك كأى علم فى العلوم العقلية، رغم تأثر بيرجر بعدد كبير من أنصارها مثل : ويليم دلتاى W . Dithey، وإدموند هوسرل E. Husserl وموريس ميرلوبنتى M.M. Ponty ، وكان لألفريد شوتز أكبر الأثر عليه، مادمنا نذكر هنا أن ظاهرية هذا الرجل ذات نوعية خاصة .

ولقد ألمع أنطونى جيدنز A. Giddens إلى وجود فرعين للظاهراتية : الظاهراتية التأويلية والأخرى الوجودية، ورغم اشتراك الفرعين، الافتراضات الوجودية والمعرفية نفسهما، فإنهما يختلفان فى أبعاد التحليل الثقافى، الفردية والجماعية ذات الأولوية. فالظاهراتية التأويلية تركز على البُعد الجماعى للثقافة، فإذا كان اهتمامها الأغلب باللغة، حيث النصوص تقدم البراهين الموضوعية عند التحليل، وهى التى تعمل على استكشاف وتحديد طبيعة عملية الاتصال وتركيبها.

ويعتبر كل من هانز جادامر H.Gadamar وبول ريكو P.Ricoeur من أبرز علماء الظاهراتية التأويلية، وعلى النقيض يتضح أن الظاهراتية التوضيحية موجهة نحو مستوى الثقافة الفردى، وهو ما يعنى أن الثقافة فى الإدراك الذاتى للفرد، فيكون موضوع التحليل هو الذات بما لها من قدرة تكوين المعنى واشتقاقه داخل الحياة اليومية، وعليه فإن أعمال شوتز وبيرجر لا صلة لها بالظاهراتية الوجودية، وإن تناولنا هذه الظاهراتية الوجودية فى علاقتها بالعالم التجريبى، تبدو لنا أنواعًا عديدة، كل نوع منها تتحد ظاهريته بمدى عنايته بالحياة اليومية، إذ كيفية المقاربة تختلف من نوع لآخر، فمن ناحية، من الممكن أن يأتى الوصف الظاهراتى على المستوى الأساسى، واصفًا الفئات الأساسية للإدراك لأهميتها فى الحياة اليومية، وقد كان شوتز، رائد هذا الاتجاه، كما يمكن لهذا الوصف أيضًا فى مستويات أخرى أن يعالج المجالات الإشكالية، وبيرجر يتبنى هذا الوصف وهو ما يتضح عبر جهوده فى وصف الوعى الحديث والوعى الدينى أيضًا، وكذلك يتبنى تلاميذه الأسلوب نفسه، الذى ينطبق على

الدراسات التى قاموا بها على العميان من كبار السن، وفى كل مستوى من هذه المستويات السالفة، هناك أساليب عامة لدراسة العالم التجريبى، فعلى المستوى الأساسى يعتبر الاعتماد على الحواس الإدراكية أمثل الطرائق المنهجية، وعلى الجانب الآخر استخدم بيرجر أسلوبًا يستند إلى البيانات الشارحة MetaData أو المعلومات أو النتائج الواردة فى دراسات سابقة، وذلك بإجرائه فى المجالات الإشكالية، ولعل القيام بجمع معلومات حقيقية، سواء باستخدام مناهج كيفية أو كمية أو بالجمع بينهما فى آن معًا، يعد من أنسب الطرائق المنهجية فى تحليل بعض المشكلات، ولا شك أن هذه الأدوات أكثر عمومية من نظيرتها .

وحتى تتضح مكانة بيرجر، بعيداً عن القيام بتبيان الاختلافات الموجودة فى التحليل الظاهراتى، فإن أهمية المناقشة التى نحن بصددها تلفت الأنظار إلى ما قام به ألفرد شوتز من صقل لمنهجية فيبر ومسلماته وتطوير مفاهيمه، فى حين كانت أعمال الرجل ومنهجيته خارج الظاهراتية لأنها كانت حديثة النشأة آنذاك، ولعدم توافر الخبرات لصقلها، ورغم اعتماد بيرجر على شوتز فى توضيح المنهج التأويلى داخل علم الاجتماع، كان لبيرجر الفضل كله، ولا وقت هنا لتقديم تفصيلات دقيقة عن تعقيدات الإطار النظرى، ذلك الإطار المهم والمركب، ولكن نظراً لاعتماد بيرجر فى دراساته الثقافية على نموذج شوتز النظرى، فالأولى أن نعطى نبذة مختصرة عن الملامح الأساسية لهذا النموذج.

إن كل الأفراد فى الحياة اليومية يحاط مجال خبراتهم بالناس وبالبيئة الطبيعية وبأشياء وأحداث من صنع الإنسان، ومع ذلك لا يمكن التعامل مع هذا العالم على أنه وحدة منفردة؛ فالوعى له قدرة على التجوال والحركة فى نواحى الواقع المختلفة من أحلام ونوبات هلوسة إلى هذيان؛ لذا تتنوع حقائق الحياة ومن بين هذه الحقائق تبزغ واحدة تطرح نفسها على أنها " الواقع"، أو ما اصطلح عليه شوتز " بالواقع الأسمى " ويعاش هذا الواقع الأسمى عن وعى، بالإضافة إلى أنه يطرح نفسه كواقع واضح وموضوعى وعادى ومسلم به، كما يقدم نفسه أيضًا لعالم

المواجهة الذاتية Inter-subjective، عالم المعانى الذى يشترك فيه الفرد مع أقرانه، على حين أن الحقائق الأخرى، إن قورنت بهذه الحقيقة الأسمى تظل مجرد مجالات دلالية محدودة .

وتتداخل حقيقة الحياة اليومية مع الحقائق الأخرى . ويعتبر موقف المواجهة Face to Face situation هو الذى يحصل فيه الأفراد على معظم خبراتهم، بينما تعتبر المواقف الاجتماعية الأخرى مشتقات لهذه الخبرة المباشرة، ففيها لا ينسى أن يعرفوا بسهولة ويسر ذاتية الآخرين، إذ يتعين عليهم فهم واستيعاب رؤى بعضهم بعضاً عبر الاقتداء Typification، فحقائق الحياة اليومية تفهم عبر هذا الاقتداء الذى لا نعرف عناصره كلما ابتعد عن المواقف المباشرة . ويشترك الأفراد فى مخزونهم المعرفى الذى يضفى على الواقع اختلافه، ويقدم كل المعلومات الضرورية والمطلوبة للعيش فى الحياة اليومية . وهو يتنوع حسب درجات دقته وصحته والآليات المختلفة التى يدور حولها . ومع ذلك يتحدد هذا الكم المعرفى فى الغالب، من خلال المصالح العملية وحياة الأفراد اليومية ومن خلال البواعث والدوافع العملية أيضاً .

وللمرء أن يتحدث عن المدخل الظاهراتى عند تناول التحليل الثقافى أو علم الاجتماع الظاهراتى، ولقد اتفق بيرجر مع ميرلوبنتى على أن الظاهراتية تتوقف عند النقطة التى تنطلق منها العلوم الإنسانية، كما يتفق أيضاً مع لوكمان Th. Luck-mann فى كتابه **التفسير الاجتماعى للواقع** على أن التحليل الظاهراتى هو طريقة تحليلية وتجريبية، وليس بالمنهج العلمى . وذلك لأننا نعرف جيداً طبيعة العلوم التجريبية(١٠) . كما يرى أيضاً أن العلوم التجريبية، يجب أن تعمل داخل نطاق افتراضات العلية الكونية Universal Causalit . ونظراً لعدم سماح الظاهراتية للعلوم الاجتماعية بالدخول إلى عالم الحياة اليومية لوصفه بدقة، فإنه يناط بها الانتقال إلى مستوى آخر من مستويات التفكير، فوفقاً لفيبر، يمكن استخلاص البنى أو الأنماط المثالية التى وضعت، حتى تعمم الأبعاد المختلفة للحياة الدنيا، ومن الطبيعى أن يبدأ التأويل السوسيولوجى من خلال عملية استخلاص هذه الأنماط المثالية .

لقد تطورت رؤى بيرجر حول التأويل السوسيولوجى بوضوح فى كتابه إعادة **تأويل علم الاجتماع**. حيث إنه لا يؤكد على الموضوعية فيه كما عرفتها الوضعية، فرؤيته لها ارتكزت حول التفاعل بين القيم والبحوث العلمية، هذا علاوة على اعتمادها على ما يصطلح عليه بعبارة "الاختزال الظاهراتى" Phenomenological Reduction، ويقرّ بيرجر بأن القيم ذات تأثير على مشكلات الدراسات العلمية ونماذجها، ومع ذلك فلابد من التحكم والسيطرة عليها، حتى لا تكون هناك فرصة لتشويه التأويل السوسيولوجى، وهذا يعنى ضرورة قيام الباحث والباحثة بوضع تحيزاهما وآرائهما بعيداً عن جوانب الظاهرة المختلفة من جودة وسوء، من صدق وكذب، ومن شرعية ولا شرعية، قيد الاختبار والفحص .

إذ يجب الفصل بين التساؤلات الخاصة بما عليه الموضوع، والأخرى الخاصة بما يجب أن يكون عليه عند إجراء البحث، وقد تبدو رؤية عدم الفصل بينهما على أنه انتقال إلى ميدان محدد من المعانى أو بنية وثيقة الصلة بالموضوع (مترسخة فى المجتمع العلمى)، فيما يصبو الباحث إلى التعرف على آراء الآخرين وقيمهم حتى لو اعتبرت من منظور شخصى عدوانية، ما سيفضى به إلى البحث المنظم عن بيانات تشوه نظرياته، وعدم الالتزام بالموضوعية لدى بيرجر، يصل بعلم الاجتماع إلى اتخاذ المواقع الدفاعية، أى اعتباره دربًا من دروب الدفاع عن الأيديولوجيا، وبهذه المشكلة التى تقع فيها الماركسية بجميع طوائفها أصبح علم الاجتماع الماركسى شكلاً مختزلاً من المبادئ المسبقة فى الأيديولوجيا الماركسية التى تكشف عن حقيقة معروفة سلفًا(١٢)؛ لذا يؤكد بيرجر على أن علم الاجتماع الماركسى، مضطر للبحث عن طرائق تمكنه من اكتشاف الحقائق التى تؤكد على المتطلبات الأيديولوجية للطبقة العاملة حتى يتسنى لها البقاء . وبسبب من المبادئ المسبقة التى ينطوى عليها الموقف القيمى Value Position، فإن فرصة التشويه قد قضى عليها من الأساس، فعند التشويه يتوقف علم الاجتماع عن أداء وظيفته كعلم .

وامتد هذا الدفاع المنهجى إلى حقلى السياسة والدين، حيث لابد أن نرجئ الحديث عن مدى المشروعية الأنطولوجية للواقع الدينى من عدمه، عند إجراء دراسة علمية واجتماعية للدين، حتى تسنى له أن تكون له آراء حوله، وكما يذهب كل من فيبر وبيرجر، فهناك مكان للقيم عند الباحث الاجتماعي، ومكانتها مقيدة بمكانة الباحث كمواطن عادى مزدوج فى مواطنته، من واجباته كمواطن أن يعبر عن قيمه الخاصة حول المسائل الحياتية، ويحض بيرجر على ضرورة ذلك، وإن كان لا يعنى به نقل الموضوعية العلمية إلى المشكلات الأخلاقية التى تكتنفها الحياة اليومية، حيث يجب حماية هذا الحيز الخاص من اليأس من نفعيته العقلانية الباردة . وبناء عليه، ووفقًا لما يؤكده بيرجر بوضوح فى كل كتاباته التى تتناول السياسة والدين، نستخلص أن علم الاجتماع لا يصوغ للفرد قيمه السياسية ولا الدينية أو الأخلاقية، فهذا العلم عنده، كما وضح ذلك فى كتابه **دعوة إلى علم الاجتماع Invitation to Sociology**، يمكن أن يمثل خطوة على أسلوب حياة اجتماعية تعلو فيها قيمتا التسامح والرفق، كما يساعد الفرد على صياغة أخلاق المسئولية التى يتعين عليه تحمل تبعاتها؛ تلك الأخلاق التى تستمد معايير الفعل فيها من حساب النتائج المحتملة، وليس من المبادئ المطلقة[١٢] . والغرض من التعويل على هذه الأخلاقيات توعية الفرد بمدى العواقب والنتائج، خاصة غير المتوقعة من فعل معين على من تأثروا بها بالفائدة أو الخسارة. وعندما يتخذ عالم الاجتماع موقفًا قيميًا، فعليه أن يوضح أنه اتخذه كمواطن عادى – كمواطن كاثوليكى ديمقراطى، أو أمريكى وغير ذلك.

منظور الثقافة لدى بيرجر:

والملاحظ أن العلوم الاجتماعية فى القرنين التاسع عشر والعشرين انشغلت بالجدل حول إذا ما كان هناك اختلاف بين العلوم الطبيعية والثقافية، وأثر هذا الاختلاف على الأداء الفعلى للدراسات العلمية الاجتماعية، وبذلت الجهود لتحديد الحيز المناسب للعلوم الثقافية، حتى أصبحت محط اهتمام علماء الاجتماع، ممن

لديهم اتجاهات واهتمامات فلسفية متعددة، ومع ذلك، فإن الفارق بين العلوم الطبيعية والثقافية لم يشغل بال بيرجر، فهو على الأقل لم يطرق هذه المسألة مباشرة، مفترضاً فى الغالب وجود اختلاف بينهما فى الموضوع والمنهج، وإن كانا يشتركان معًا فى الدقة والموضوعية وضرورة وجود أساس إمبيريقى للبحث، وليس ثم دليل دامغ على قيام بيرجر بإنشاء نظرية متسقة ومتكاملة حول الثقافة، وسواء قام بذلك أم لا، فإن ما يجده المرء فى كتاباته المتنوعة أقرب لهذه النظرية، وبدون الخوض فى التفاصيل فإنها فى جوهرها ذات رؤية عميقة، حيث استطاع بكتاباته أن يعطى جانبًا كبيراً من مجال البحث فى الموضوع، ومع الأخذ فى الاعتبار معرفتنا بجوانب اهتمامه (خارج نطاق التحليل الثقافى)، ومعرفتنا بافتراضاته الفلسفية، فإن أعماله ركزت على أبعاد معينة فى التحليل الثقافى وقللت من شأن أبعاد أخرى .

ولم يستخلص أى من أعماله رغبته فى صياغة نظرية كبرى، لذا فمن الصعب إصدار أحكام مضادة للمعايير التجريدية العمومية، بل يمكن أن نتعامل مع نظريته بقليل من التسامح عن طريق إسهاماته البارزة فى التحليل الثقافى، بدلاً من الإلماح إلى ثغراتها الواضحة .

الأسس :

ويعرف بيرجر الثقافة على أنها " جماع الإنتاج الإنسانى "، بما يعنى أن الثقافة لا تؤخذ كمجرد منتجات مادية وتكوينات ثقافية واجتماعية لا مادية، ترشد للسلوك الإنسانى فحسب، بل على أنها أيضًا "تأمل" فى العالم كما يحتويه الوعى البشرى، ولذا يجب تسليط الضوء على الجوانب الذاتية منها، لأن هذه المنتجات الموجودة على المستوى الفردى تعمل فى النهاية كمقاييس ثابتة لذاتية الإنسان . ويقول آخر، إن هذه المنتجات توضح المعانى الذاتية أو مقاصد صانعيها، حيث : " تمثل صناعة الثقافة ما يحوزه الأفراد من معان ذاتية مشتركة تخص العالم الذى يعيشون فيه، ووجودها يرتبط ارتباطًا وثيقًا بوعى أفرادها بها "(١٥)

وتنطوى هذه العلامات على أهمية قصوى داخل نطاق المنتجات الإنسانية، إذ إن جميع هذه المنتجات تعكس الإنسان بصورة ضمنية ذاتية، اعتباراً من أن العلامات تمتاز بطبيعتها الصريحة لكى تعمل كمعيار للمعانى الذاتية، وقدرتها على الوصول إلى الآخرين بشكل موضوعى، متخطية حدود الزمان والمكان الذى أنتجت فيه، كما أنها تتسم بالقدرة على الانفصال عن المواقف الذاتية التى أفرزتها وتتسامى عليها .

وعادة ما يجد المرء فى المجتمع عدداً من نظم العلامات والإيماءات وحركات الجسد والمنتجات المادية، تتبدّى فى اللغة، التى يعرفها بيرجر كنسق للعلامات الشفاهية، وكأهم نسق رمزى، فهى تفوق غيرها فى قدرتها على توصيل المعانى الذاتية وبلورتها . ورغم نشأتها فى مواقف المواجهة، فإنها تمتاز عن أى نسق آخر من العلامات بقدرتها على الاحتفاظ بمعانى الأفراد بدقة، ما يهبها فرصة أن تمثل مستودعًا للتراكمات العظيمة للمعانى والخبرات التى يمكن نقلها للآخرين والاحتفاظ بها على مر الزمان، فبالكتابة والتسجيلات الصوتية يستطاع نقل المعانى أو الاحتفاظ بها بفاعلية، وتنشأ اللغة فى الحياة اليومية وتتخذها مرجعًا رئيسيًا لها ويشاركها الآخرون فى ذلك، كما توجهها الاهتمامات العملية ويتم قبولها على ما هى عليه . ولأنها تتجاوز زمان ومكان نشأتها، فإنها تستطيع الربط بين الجوانب الزمانية والمكانية والاجتماعية لواقع الحياة اليومية، ودمجها معًا فى كل له معنى(١٦) . وهكذا يمكن عن طريق الحوار مع الآخرين أو بالحوار الذاتى المستقل، أن يصبح العالم الاجتماعى بماضيه وحاضره ومستقبله متاحًا للتأمل، والمناقشة والسيطرة عليه ... إلخ. ورغم أن اللغة تحيل إلى الواقع الأسمى للحياة اليومية، فإنها تتخطاه لتصف ما أسماه شوتز بمجالات الدلالة المحدودة وتحديد معناها بالنسبة للواقع الأسمى، مثال ذلك ما تقوم به اللغة من وصف للهلوسة، وتأويل الأحلام وتفسير للخبرة المخيفة، كما تتخطى واقع الحياة اليومية تمامًا، وتواجه الواقع فوق الطبيعى الذى تسكنه كائنات أخرى وتحكمه نظم وقيم ومبادئ غريبة تمامًا، وهنا ستقوم اللغة بتفسير وتأويل أى واقع منهما واضعة فى حسابها الواقع الآخر .

ويتولد الرمز كما يرى بيرجر من الابتعاد الزمانى والمكانى عن مواقف المواجهة التى يبزغ فيها المعنى، بما حدا به أن يعالج الرموز على أنها موضوع له أهميته، يجتاز مجالات الواقع، فتكون اللغة الرمزية النموذج اللغوى الذى يساعد على ذلك الاجتياز (١٧) . ومن بين نظم الرموز ذات الأهمية التاريخية، يبرز الدين والأدب والفلسفة، علاوة على نظم الرموز السياسية والنفسية التى نالت أهمية متزايدة حديثًا، حيث الرموز أو التمثيلات الرمزية باللغة التجريد قادرة على التسامى عن الحياة اليومية، وإن فرضت نفسها بصورة واضحة على الحياة اليومية، فى قدرتها على الإلهام والإيحاء وإعطاء المعنى للنشاط الفردى والجماعى . باختصار، تعمل كل من الرموز ونظمها على تنظيم الشئون الاجتماعية ورؤى العالم الجماعية، لذا فهى تمثل جزءًا أساسيًا من حقائق الحياة اليومية، ومع ذلك يبدو جليًا أن رؤية بيرجر للغة ترتكز على موضوعات أشمل، مثل طبيعة اللغة واستخدامها فى الثقافة كقناة موصلة للمعنى الإنسانى، وهى رؤية تختلف بوضوح عن نظرية اللغة المعتمدة على اللسانيات البنائية التى لا تبحث فى المعنى بل فى القواعد اللغوية، وفى أنماط اللغة وأبنيتها التى تضفى على الكلمات معانيها، بما يدعم من تناغم منظوره أكثر من المدخل الظاهراتى فى فهمه للثقافة .

وعلم الاجتماع الظاهراتى، كما يقال دائمًا، يركز على المعانى التى يتشارك فيها الأفراد بل وأيضًا المعانى التى اكتسبت صيغة موضوعية فى كثير من المنتجات الثقافية، كما أنه يصف الواقع الاجتماعى كموقف يعمل من خلاله الأفراد فى تناغم على صياغة العالم الذى يحيون فيه باستمرار، ومن هذه الناحية يعطى صورة للثقافة على أنها عملية متدفقة، وصورة للمجتمع على أنه فى حركة نؤوبة وتغير دائم، وهو ما حدا بيرجر أن يعالج فكرة التدفق Fluidity، فى إطار مقاربته لتصوره عن مفهوم الجدل .

وما يعنيه بيرجر بمصطلح الجدل، يختلف عما يقصده أفلاطون وهيجل وماركس؛ إذ رغم امتلاكه معنى أكثر تقنية عنده فى سياقات مختلفة، فإنه يرادف به مصطلح التفاعل المستمر والمتواصل.(١٨)

كذلك يؤكد على أن الواقع فى جدل مستمر مع نفسه، فهناك عمليتان جدليتان لهما أهمية خاصة للخبرة الإنسانية فى العالم، ويلعبان دوراً فى كتاباته وهما : " الجدل بين الذات والجسد (أى الجدل بين البيئة البيولوجية والهوية)، والجدل بين الذات والعالم الاجتماعى الثقافى، والآخر محط اهتمام نظريته عن الثقافة .

إذ ثمة إشارات فعلية للجدل بين الذات والجسد، حيث توجد على أحد المستويات قيود فرضها الجسد البشرى على الفرد منذ ساعة الولادة – المعايير البيولوجية التى تحدد وتوضح الإمكانات الاجتماعية التى يمكن لأى فرد الحصول عليها، حيث باستمرار ومع مرور الأيام يدعم الجسد أنشطة الفرد، ومع ذلك، وكما يؤكد بيرجر، فإن للعالم الذى يصوغه الفرد تأثيراً انعكاسيًا على جسد الفرد ككل، حين يفرض قيوداً على أمور متاحة بيلوجيًا للكائن الحى ككل [١٩]، مثال ذلك ما تفرضه عوامل الطبقة الاجتماعية على معدلات طول العمر المختلفة، وتتدخل الثقافة ليس لفرض قيود زمنية، بل لصوْغ طبيعة الوظائف الحقيقية للكائن الحى، كما هو الشأن بالنسبة للقيود التى تعرضها على النشاط الجنسى والتغذية، وينشد الأفراد الذين تحفزهم بنيتهم البيولوجية تحقيق الراحة الجنسية والحصول على الطعام اللازم لها، وتتنوع وتتباين طرائق الوصول إلى هذه الرغبات – ولا ينبيء الجسد صاحبه عن موضوع الحصول على راحته الجنسية أو ماذا يأكل، بل إن العوامل الثقافية والاجتماعية هى التى تفعل ذلك، ومن ثم فإن الفرد على وعى تام بطريقى الفضيلة والرذيلة لتحقيق هذه الراحة الجنسية (مثل القيود التى تمنع الزنا بالمحارم وعلاقات ما قبل الزواج أو خارج الزواج)، كما يحدّس ما هو الطعام الصالح والفاسد بإدراكه للقيود المفروضة على بعض الأطعمة، مثل تحريم الديانة الإسلامية واليهودية أكل لحم الخنزير، ورغم أن الثقافة هى نتاج المحيط البيولوجى وصنيعه، فإنها تفرض عليه قيودها وأنماطها، ويسفر التفاعل بين الطرفين – الثقافة والمحيط البيولوجى – باستمرار عن إحداث تغييرات فى كل منهما .

ويتضح التفاعل الجدلى بين الفرد والعالم فى أعمال بيرجر، حيث تتكون الثقافة بكليتها Totality وتستمر في الوجود، ويتلخص هذا الجدل بالتفاعل بين ما يصطلح عليه بيرجر باللحظات المتزامنة فى عملية الجدل المستمر بين الانفصال Extermatization والموضوعية والاستدماج Internalization؛ فالانفصال هو تدفق ذات الفرد العقلية والبدنية المستمر في العالم لنقض نموها البيولوجي[٢٠]، ويرى بيرجر أنه نظراً لعدم وجود بنية بيولوجية للغرائز تكون بمثابة قنوات للأفكار والسلوكيات، يصبح لزامًا على الأفراد صنع بنى وتراكيب إنسانية تقوم بالوظائف نفسها. فالنشاط الدنيوى للناس متجذر فى حاجتهم البيولوجية للانفصال، ويعنى الحديث عن منتج "منفصل" أن هذا المنتج فاق صانعه فى التمايز، وهذه هى عملية الموضوعية التى يرى بيرجر بمقتضاها أن العالم يواجهه كحقيقة خارجة عنه، أى كشىء موجود خارجه وله خاصية الحقيقة الواقعية الخارجية بموضوعية، وليس مجرد واقع ينال قبول الفرد فحسب وإعجابه، بل واقعًا تجرى معايشته مع الأفراد الآخرين[٢١]، ومثلما ذهب أميل دور كايم ، فإن العالم ليس إلا واقعًا موضوعيًا يتبدى جليًا بقوته الجبرية، وقدرته على إدارة السلوك والتصرفات، وفرض العقوبات ومعاقبة شتى أنواع الانحراف المتفشية، وتدمير الحياة الإنسانية فى أسوأ الظروف.

ويعنى الاستدماج، وهو اللحظة الثالثة فى جدل الواقع، العملية التى يتم بها استيعاب العالم الموضوعى داخل الوعى، فبنى العالم هى التى تقرر وتحدد البنى الذاتية للوعى نفسه[٢٢]، وعلى هذا النحو فإن الفرد لن يكتفى فقط بفهم العالم الثقافى والاجتماعى الموضوعى واستيعابهما، بل سوف يتسنى لهدم هذا العالم والاكتساب منه، أو بتعبير بيرجر سوف يصبح العالم عالمًا[٢٣]، ويحدث الاستدماج إبان عملية التنشئة الاجتماعية Socialization، وهى عملية مستمرة طوال الحياة، يلقن فيها الفرد ويتعلم معانى الثقافة وكيفية تقبل المهام والأدوار والهويات التى يمكن أن تشكل البناء الاجتماعى للثقافة، وهذه التنشئة مع أمور أخرى، تقوم بحل مشكلة نقل المحتوى الثقافى من جيل لآخر، ويعلّق بيرجر على العمليات الثلاث باختصار قائلاً : " بعملية

الانفصال نؤكد أن المجتمع منتج بشرى، وبالموضوعية يصبح المجتمع واقعًا فريداً من نوعه، ومن الاستدماج نعرف أن الإنسان إفراز من إفرازات المجتمع، ولكن هذا الجدل يحدث كعملية جماعية يشترك فيه الأفراد معًا، فلا يمكن أن يحدث كعملية فردية تجرى بمنأى عن الجماعة ".

وأكد بيرجر على أنه باستيعاب الطبيعة الجدلية للإنسان والمجتمع، سوف يتسنى للمرء فهم أى ظاهرة اجتماعية فهمًا يتوافق مع الواقع التجريبى، وهو يظن أن مكمن أهمية هذه الرؤية الجدلية للواقع الاجتماعى نظريًا فى التكامل، هو الوصول بين رؤيتين رئيسيتين فى علم الاجتماع عند فيبر ودوركايم : أى الثقافة كنشاط هادف وذاتى من جهة فيبر، والثقافة كمجموعة من الأشياء، (الوقائع الاجتماعية) عند دوركايم، ومع ذلك فإن الرؤيتين لا ينفصلان؛ إذ يتم فهم الواحدة منهما بمقارنتها مع الأخرى، وسوف نناقش فيما بعد مشكلة الاستيعاب الجدلى للإنسان والمجتمع وعلاقته بالظاهراتية وتحليل الثقافة، ولذا فمن الأجدى فى الوقت الحالى أن نجذب الانتباه إلى تحليل الثقافة عند بيرجر .

التركيب الاجتماعى للثقافة:

أشار بيرجر، كما وضحت سلفًا، إلى قيام الناس بصناعة الثقافة كبديل لبيئتهم البيولوجية الناقصة غريزيًا، ويرى أن أهم بُعد لهذا هو النظام الاجتماعى، وقد نهل الكثير من أعمال جيهلن التى كانت تدور موضوعاتها حول هذا النظام، كما طبق بعض نظريات شوتز وميد . *والنظام الاجتماعى هو أحد إفرازات النشاط الإنسانى* – سواء كانت نشاطًا سلوكيًا أو معرفيًا – والتى يمكن تصنيفها فى أطر ونماذج، وعندما تدرك هذه الأنشطة ويجرى تنميطها وتصنيفها، فإن هذا يعنى حدوث عملية التقنين Institualization، ولا تعبر النظم فقط عن أنواع الأفعال، بل تشمل الفاعلين القائمين بها، وهى تحدد لنمط الفعل نوع الفاعل الذى يقوم به، وتعد النظم بنى

إنسانية تعمل كالغرائز التى من خلالها يوضع السلوك الإنسانى فى قوالب روتينية ثابتة يمكن التكهن بوجودها على المستوى الاجتماعى، وتقوم هذه النظم أيضًا بقولبة الخبرات الإنسانية على الصعيد المعرفى بوضوح وباستمرار . وتزود الفرد براحة نفسية بدلاً من الاضطرار الدائم لاتخاذ قرارات بما يجب أن يفعله فى تحديد الموقف أو إعادة تعريفه باستمرار، فبالتقنين تتحدد مسارات السلوك على نحو كبير، وتعرف المواقف سلفًا، بالإضافة إلى قيام النظام بالعمل كخلفية يستقر بها ويستطيع التنبؤ خلالها ومنها يبدأ ويبتكر .

ولا يقوم النظام بعملية التنظيم فحسب، بل وأيضًا بالتحكم فى السلوك الإنسانى .. فقدرته على التحكم والسيطرة متلازمة ومتأصلة، بغض النظر عن مدى منفعة العقوبات التى تطبق لدعمها ولإحكام سيطرتها من خلال معاقبة المنحرفين . ونظام السيطرة والتحكم يمتلك ضرورة قصوى بقدر فشل التقنين، فمن المحتمل أن يواجه الأفراد أو الجماعات التى لا تقبل نماذج التفكير والخطاب والسلوكيات الثابتة للمجتمع، نتيجة لفشل التنشئة الاجتماعية أو من استنتاجات عقلانية أو للاهتمام بالمصلحة الشخصية والحفاظ على الذات ... إلخ، العقوبات الصارمة، وبهذا فإن النظم كأى منتج بشرى آخر تتمتع بالموضوعية والاستمرارية، علاوة على مقاومتها لشتى ضروب المحاولات الرامية لإحداث تغيير جذرى بها أو السعى بمنأى عنها وعدم استخدامها، إنها قوانين إجبارية لأنها موضوعية وهى ذات آليات للسيطرة الاجتماعية تفرض بها حقيقتها على مجتمعها، لا باستخدام قوتها الجبرية فقط بل بالادعاءات المشروعة الضمنية والظاهرة، فهى تتمتع بسلطة أخلاقية تجعل من الطاعة شيئًا أخلاقيًا، ومن العصيان شرًا .

من هنا تبدو النظم الاجتماعية تاريخية، حيث إن جزءًا ضئيلاً من الخبرات الإنسانية قادر على البقاء فى عقول الناس وأذهانهم للأبد، متراكمًا فى الذاكرة على هيئة أحداث يسهل التعرف عليها وأشياء وخبرات ... إلخ، فيما يتعلق باللغة يتم الاحتفاظ بمثل هذه الخبرات واستردادها وقت الحاجة إليها .

ذلك أن اللغة تضفى على معانى النظم طابعًا موضوعيًا، وتقوم الأخيرة بدورها بالانطباع فى وعى الأفراد منذ اللحظة التى حصلوا عليها عبر العملية الاجتماعية، وتحدو هذه المعانى إلى اتخاذ صيغ بسيطة يسهل فهمها . ونظرًا لأن الأفراد يتّسمون بعادة النسيان، فإن هذه المعانى تطبعهم باستمرار (ولو كان هذا بوسائل) فى سياق النشاط الاجتماعى وينمو التاريخ والتراث عبْر هذا الأساس النظامى اللغوى.

ويرى بيرجر أن هذه النظم الاجتماعية يجب أن تدرس من منظورين : شامل وخاص يستْوعبان نماذج أو أنواع الفعل التى يضفى عليها الفرد بوسائله اللغوية صفة الموضوعية، ويؤيد بصورة ذاتية النوع الخاص من تمثيل السلوك، حيث الأدوار تنقل المعانى الذاتية وتمثيلات نظمها فى المجتمع إلى الفرد، وتمثل النظام المؤسس . وكما ألمح بيرجر، فإن الفرد بإمكانه أن يشارك فى العالم الاجتماعى من خلال قيامه بدوره فيه، ومن خلال استدماج هذه الأدوار سوف يصبح العالم نفسه عالمًا حقيقيًا ذاتيًا وذا معنى بالنسبة له[٢٤].

وعلى الصعيد المعرفى، يمكن للأدوار أن تنقل قطاعات معينة من الكم المعرفى، حيث المعرفة تمثل المعانى الموضوعية للنشاط النظامى [٢٥]، وتمثل الأدوار نسبة معينة من المعرفة الكلية المتاحة فى المجتمع، وهذا يعنى أن المعرفة تتوزع اجتماعيًا بنسب متميزة، وتنظم المعرفة إلى معرفة مناسبة فى العموم، ومعرفة لائقة بأدوار معينة، وتتناغم عملية تقسيم المعرفة فى المجتمع عامة مع عملية تقسيم العمل بين الأفراد، وللمعرفة الخاصة بأدوار معينة فى المجتمع أهميتها، ففيها يفهم الأفراد أنفسهم والآخرين، مما يعنى أن تشكيل الهُوية وثيق الصلة بالأفكار وبأسلوب فهمها، وسوف يجرى التنويه عن هذا بالطبع، وإن كان على نحو مختصر .

والبعد الشامل للنظام الاجتماعى هو البعد الذى ينصب فيه الاهتمام على التكامل البنائى لقطاعاتها المختلفة، ولا يمثل التكامل الفعال للنظام، وفقًا لآراء بيرجر، مشكلة موضوعية بل ذاتية، وإن وجدت مشكلة فى التكامل الوظيفى للنظم، فهى

لا توجد كمشكلة تنظيمية بل كمشكلة مشروعية، تبرر بأسلوب معقول ذاتيًا طبيعة النظام الاجتماعي ووظيفته .

ويؤكد بيرجر على أن مدى التقنين متغير؛ لاعتماده على التوزيع العام للمعرفة، وعلى عمومية نظم المعانى فى المجتمع، حتى لو كانت نسبة المعرفة العامة واسعة أو قاعدة المشاركة فى نظام القيم والمعانى كبيرة، إذ سوف يكون التقنين صعب المنال وأقل فى مواقف يصدق فيها الحوار، ويمكن تخيل متصل مكون من طرفين هما التقنين والفوضوية، ولكنه متصل لا وجود له على المستوى الإمبريقى، حيث ترتكز الحالات الإمبيريقية الأخرى، كما يمكن تصور الموقف التعددى الذى ينقسم فيه النظام؛ فبعض الجماعات تتشارك فى معان وقيم بعينها (بنى لها صلة بالموضوع)، لكنها لا تشارك غيرها فيهما، وهناك احتمال حدوث عملية ابتعاد نظامى عن بعض الأفعال، لدى فقدان كل من الأنشطة البنائية والأفكار والمعتقدات لمصداقيتها، أو عندما يترك الأفراد بمفردهم للتفكير فى عدد كبير من الأنشطة الممكنة . وما يجدر ذكره هنا، اعتراف بيرجر الصريح الذى مؤداه أنه على الرغم من قيام النظم بتقديم خلفية من التعريفات الثابتة عن الواقع وأنماط السلوك ... إلخ، فإن الأفراد أيضًا قادرون على التأثير والاختيار والإبداع، علاوة على السيطرة والتحكم بما يلائم تصوره للبنية الاجتماعية للهُوية .

والجدل الذى تشتق منه الثقافة هو الجدل نفسه الذى اكتسب من خلاله الفرد هُويته، ويؤكد بيرجر فى أعماله على أن الفرد مزود بـ " فروض جينية عن الذات " عند الميلاد، ومع ذلك فعند الميلاد لا يزوّد بهُوية مدركة ذاتيًا وموضوعًا، ولا تعد "الذات" Self محددة المعالم أو عرضة للقولبة، لكنها نسبية فى تكوينها على المستوى الثقافى. إنها باختصار كغيرها من جوانب الثقافة وأجزاء واقع الحياة اليومية، منتج اجتماعى لا يمكن فهمه واستيعابه بعيداً عن السياق الاجتماعى الذى تشكلت فيه ولاقت الحماية فى إهابه.

وعملية الجدل الأوسع المكونة من الانفصال والموضوعية والاستدماج، لا تجرى لحظاتها الثلاث بشكل متعاقب، بل متزامن على المستوى الفردى والجماعى ، إلا أن حياة كل فرد بها مرحلة زمنية وهى مرحلة الميلاد، لا يعد فى أثنائها مشاركًا تمامًا فى المجتمع بل يعتبر عضواً مؤقتًا فيه، والبداية تكون مع عملية الاستدماج، حيث يتم إدماج الواقع الثقافى فى وعيه الذاتى، وعبر هذه العملية يتسنى للفرد أن يكون عضواً بالمجتمع، وتسمى العملية التى يتم من خلالها الاستدماج عملية التنشئة الاجتماعية؛ أى دمج الفرد داخل العالم الموضوعى للمجتمع أو فى قطاع منه(٢٦).

وعندما قام بيرجر بصياغة مفهومه لعملية التنشئة الاجتماعية، كان حذراً حتى يبعد نفسه عن النموذج الفرويدى والنماذج النفسية، التى تطرح ضمنيًا أو بصورة واضحة تصوراً عياريًا للواقع وللذات، فلم يتوافق إلا مع علم النفس الاجتماعى عند ميد Mead الذى يناسب مهمته وفرضياته الظاهراتية، وهو ما نوه به لذلك كلما سنحت له الفرصة .

تعتبر التنشئة الأولية هى الخطوة الأكثر أهمية فى عملية التنشئة الاجتماعية، حيث فيها يمر الفرد ويصبح عضواً فى المجتمع، والجهاز المفاهيمى الذى قدمه "ميد" عند تفسيره لهذه العملية مشهور، ومن ثم ليس من الضرورى الخوض فيه هنا، إذ يتعلم الطفل فيها كيفية العمل وفقًا للأدوار المكلفة له واتجاهات الآخرين، وبالتدريج تنمو لديه القدرة على تجريد الأدوار والاتجاهات الخاصة بالآخرين إلى مفهوم أكثر عمومية للآخر وهو المجتمع، وهذه العملية تصاحب عملية تعلم اللغة، واللغة هى الوسيلة الأساسية التى بها ينضم الأفراد إلى العالم الاجتماعى وبها يصبح العالم معقولاً ويستمر استيعابه لاتجاهات الآخرين؛ فالهوية كموقع موضوعى يتم اكتسابه ذاتيًا بعون من العالم الذى نشأت فيه، ففى إطار عملية التنشئة الاجتماعية يترسخ كل من المجتمع والهُوية والعالم داخل الوعى .

ومن الواضح أن بيرجر يسير على خطى ميدوكولى وأنصار مدرسة التفاعلية الرمزية داخل علم النفس الاجتماعى، ولو كانت الأدوار بمثابة أنماط من الأنشطة التى

يمارسها صنوف مختلفة من الفاعلين، فسوف يكون لكل منهما هوية مرتبطة به، وبما أن الأفراد يمارسون فى العادة عدداً من الأدوار المختلفة فى وقت واحد خلال الحياة اليومية[٢٧]، فمن الجائز أن يتحدث المرء عن منظومة الهوية Identity، إلا أن الهوية المهيمنة يكون لها تمايزها داخل هذه المنظومة، ورغم قبول المجتمع لمستوى معين فى تنوّع الأدوار، ورغم أن هذا التنوع أيضًا قد يكون مريحًا نفسيًا[٢٨]، فإن هناك ضغوطًا نفسية واجتماعية قوية يعانيها الأفراد كى يحققوا قدرًا من الاتساق بين أدوارهم وهوياتهم التى يتخذونها، والجدير بالذكر أن الأدوار والهويات أيضًا هى معطى اجتماعى وفقًا لممارسات الاعتراف الاجتماعى، وفى هذه الممارسات يصبح الدور هو ما يقوم به الفرد بينما الهوية هى ما نخاطبه بها .

ويرى بيرجر أن الهوية تشكل ما يسميه ميد "بالذات الاجتماعية " Social Self . ومن المحتمل أن تصبح الأدوار موضوعية فى أذهان الناس، بينما يقوم الأفراد بتعريف أنفسهم والآخرين بالأدوار أو الهويات المحددة لهم اجتماعيًا، فهم يرون أنفسهم كتجسيد لها، ولكن هذا الأمر ليس دائمًا، ورغم ذلك، فالفاعل باستطاعته أن يغترب عن الدور الذى يؤديه فى الممارسة الفكرية Act of Reflection . يورد بيرجر أن ذلك عادة ما يغيب عن أذهان أنصار التفاعلية الرمزية ؛ فالتنشئة الاجتماعية وعملية تشكيل الهوية تجريان دائمًا فى إطار بناء اجتماعى محدد، وكلما استطاعت الأدوار نقل معارف البنى النظمية ومعانيها إلى الأفراد، كان جوهر الهوية انعكاسًا للظروف البنائية الاجتماعية التى نشأ فيها، ولم يقم بيرجر بتطوير أفكاره فى الموضوع، ولم يشر إلى دور عوامل الطبقة الاجتماعية والنوع والسمات العرقية والإثنية فى بناء شكل الهوية ومحتواها، وتعتبر البيئة الاجتماعية أحد عوامل النجاح النسبى لعملية التنشئة الاجتماعية[٢٩]، وهو نجاح يقاس بمدى التوافق بين الواقع الموضوعى والواقع الذاتى، وقد يتحقق النجاح الأسمى (التوافق الأعلى) فى المجتمعات التى يقل فيها تقسيم العمل وتوزيع المعرفة، أما المجتمعات التى تتسم بتعددية فى الهوية والثقافة فتفشل فيها عملية التنشئة الاجتماعية، حيث يخبر الفرد فيها على نحو ذاتى نفسه والعالم،

خبرة تمثل خياراً ضمن الخيارات الأخرى المتاحة، وقد يكون التناوب Alternation ، وهو الخبرة التى فيها يتم اكتساب رؤية جديدة للمجتمع وهوية جديدة، أمراً مفضّلاً فى ظل هذه الظروف البنيوية الاجتماعية .

وفكرة التناوب هذه تدل على أن الواقع قلق ومصطنع عمومًا ويتسم بالهوية لأسباب حاضرة، والهوية الذاتية جزء مهم فى واقع الحياة اليومية، ذلك الواقع الذى تظل معقوليته مرتبطة بمدى قناعة الفرد به فى الحوارات التى يجريها مع الآخرين، خاصة ممن لهم شأن عنده(٢٠)، وعندما يصبح حوار الفرد مع الآخرين حواراً مقطوعاً أو معطلاً لأى سبب، سوف يفقد العالم مصداقيته، وقد أشار بيرجر إلى المسرح كأحد الأمثلة التى يضربها ليوضح الأمر، مذكّراً أن الخشبة التى تمثل عليها أحداث الحياة اليومية مصنوعة من الورق المقوى، ومن ثم فهى عرضة للانهيار إذا تعرضت لأقل ضربة استفزاز .

والجدير بالذكر أن استخدام بيرجر لاستعارة المسرح كمثال ليس بالأمر المهم، لأنها لا تفسر فقط الطبيعة القلقة للواقع الاجتماعى، بل تتضمن مشكلة أخرى، كذلك تشبيه الأفراد بممثلى المسرح الذين يؤدون أدواراً فى عمل مسرحى، ورد فى مؤلفين له هما **رؤية قلقة ودعوة لعلم الاجتماع**، وكرره كثيراً، وهو ما يختلف فيه بيرجر عن أنصار التفاعلية الرمزية، رثم سؤال يطرح نفسه : هل هوية الفرد هى مجموعة من الأدوار التى يلعبها فى المجتمع ؟ وهل هذا يعنى أن بيرجر لديه مفهوم للذات مفرط فى اجتماعيته ؟ ولم تعيّن على المرء فقط التعامل مع الموضوعات المحورية فى كتابات بيرجر، فسوف يتضح له أنه مفرط فعلاً، لكن إلقاء نظرة ثانية ستوضح أنه لا يملك هذا المفهوم المفرط، فقد أكد على أن الاستدماج ما هو إلا جزء من عمل جدلى أوسع؛ إذ دون النظر الفاحص فى أعمال بيرجر، سوف نستخلص رؤية للمجتمع على أنه آلية ميكانيكية يمثل الفرد منتجه الوحيد، ورغم اعترافه بأن المجتمع شريك أكبر فى هذه العلاقة الجدلية، يؤكد فى الوقت نفسه على أن العالم لا يشكل ويصوغ الفرد بصورة سلبية، فهو عضو مشارك ؛ إذ إنه يشارك الآخرين فى إنتاج العالم الاجتماعى المحيط به وإنتاج ذاته .

وما ينطوى على قدر عظيم من الأهمية، هو إشارة بيرجر بصورة متكررة إلى قدرة الفرد على رفض الأوامر النظامية، ومن المحتمل أن تكون العواقب وخيمة عليه، ولكنّا إن أنكرنا هذه القدرة على الفرد، من وجهة نظر بيرجر، فإننا نبتعد تماماً عما جبل عليه الإنسان، وهو فى نهاية المطاف ليس إلا ممارسة لخداع الذات والاعتقاد الزائف، فعلى نقيض بعض الآراء، يأتى بيرجر ليعتبر الفرد صاحب قدرة حقيقية على ممارسة الحرية (بالمعنى الفلسفى للكلمة لا المعنى الاجتماعى لها)، وفى الوقت نفسه هو نتاج المجتمع عبر عملية التنشئة الاجتماعية .

إن المناقشة التى عرضها بيرجر لرؤية العالم والمعرفة، هى التى أحاطت بمعالجته لموضوع علاقات النظم بالهوية، وهو يرى المعرفة كمعان مشتركة عن الواقع، تمثل أساس الحياة اليومية إن عرفت بموضوعية وتم إدراكها ذاتيًا، وبشكل خاص المعرفة التى تتيح الفرصة أمام الأفراد للاندماج ذاتياً فى النظام، كما تتيح لهم فرصة تكييفهم لأنفسهم وحاجاتهم الشخصية مع واقع هذا النظام، وعلى أى حال يمكن التعامل مع هذا النظام والهوية كوجهين لعملة واحدة .

ويرى بيرجر أن المعرفة التى بواسطتها يفهم الأفراد الواقع المحيط بهم ويوجهون بها أنفسهم، هى معرفة قبل نظرية فى طبيعتها، ولابد أن ننظر بعين الاهتمام إلى النظم المعرفية النظرية، فرغم أنها ضئيلة، لكنها أهم الجوانب المحورية للمخزون المعرفى الاجتماعى فى المجتمع، والمعرفة قبل النظرية معرفة مشتركة، وهى تنقسم إلى الأساطير والمعتقدات والقيم والأقوال المأثورة والأخلاقيات والحكم . وتطرح هذه المعرفة كصيغ بسيطة تدور حول واقع الحياة اليومية، ونظراً لأنها وثيقة الصلة بالنظم فإنها تشكل الآلية الدافعة لإرادتها[٣١]، وهى تقوم بذلك عبر تحديدها لمجالات النشاط النظامى، والمواقف الممكنة المنبثقة عنها، وتكوين أنماط الأدوار التى ينبغى ممارساتها فى داخل أى نظم ما، والقيام بالسيطرة على إدارة النظم وتبلور الهويات، متيحة الفرصة أمام الفرد ليضع نفسه والآخرين فى عالم اجتماعى أكبر، ويرى بيرجر أن المعرفة كمعان مشتركة هى فى صميم الجدل المحورى فى المجتمع، وهو ما يوضّحه سياق الحديث التالى :

" تشكل المعرفة القنوات التى يفرز من خلالها الانفصال عالمًا موضوعيًا، فهذه المعرفة تجعل العالم موضوعيًا عبر استخدام اللغة، فهى تقوم بتصنيف الأشياء حتى يتم استيعابها وفهمها على أنها الواقع الذى يستوعبه الفرد، كحقيقة صائبة موضوعيًا فى أثناء عملية التنشئة الاجتماعية[٣٢].

وإلى جوار المعرفة قبل النظرية توجد تنظيمات معرفية تدور حول واقع الحياة اليومية، وهى لا تتضمن معرفة متخصصة لها مجالاتها الخاصة بها، ففى المستوى التالى للمعرفة النظرية تقع خطط الشرح والتفسير التى تنطوى على قدر عظيم من الأهمية، علاوة على ملاءمتها للممارسات الواقعية، ومن بينها الأقوال المأثورة والمواعظ الأخلاقية والحكم التقليدية. ومن المحتمل تطوير هذه المعرفة وتنميتها بصورة أمثل، علاوة على احتمال نقلها على هيئة أشكال من الفلكلور والأساطير. وقد تصل المعرفة إلى مستوى عال من الشكلية، حال حصولها على نوع من الاستقلالية عن النظم، وقد وجد بيرجر فى العالم الرمزى مستوى عال من التنظيم النظرى، حيث العالم الرمزى لديه هو مجموعة من التقاليد النظرية تدمج فى داخلها مجالات دلالية مختلفة، وتشتمل على النظام الأساسى فى كل رمزى Symbolic Totality[٣٣] ، حيث مفهوم العالم الرمزى قريب على المستوى التصورى من التعريف الوظيفى للدين، وبتوخى بيرجر الحذر عن تناوله للدين، فهو يميزه كظاهرة معينة ومحددة، كما يفهم داخل النسق الثيولوجى، كنمط من أنماط العالم الرمزى التى سادت عبر التاريخ مثل الميثولوجيا والفلسفة والعلوم، وكان الدين، كعالم رمزى، أهمية واضحة داخل كتاباته.[٣٤]

ويعرّف بيرجر الدين على أنه عالم من المعانى صاغه الإنسان، وبه يمكن تخيل الكون المقدس، ويبرز فى هذا التعريف مصطلح "المقدس"، وهو سمة ذات قوة خفية ومرعبة، يعتقد بوجودها فى بعض عناصر الخبرة[٣٥]، وهو مرتبط بما هو فوق طبيعى لكنه لا يعادله، فيما العالم فوق الطبيعى مجال دلالى موجود على نحو معارض للواقع الأمثل للحياة اليومية، وهو ليس كونًا فرعيًا داخل العالم الدنيوى، إنما كون يلوح

ويخفى الواقع المعقول، وتوجد القدسية داخل الواقع فوق الطبيعى، ويتم التوصل إليها عبر ترميزها الجمعى، وتندمج الرموز فى العالم الرمزى أو نظمه كمظلة تغطّى الحياة اليومية، لذا فإن الدين يمثل أقصى مدى يمكن خلاله بناء عالم الإنسان، وهو محاولة جادة لفهم الكون كله كأمر له أهمية قصوى لهذا الكائن(٣٦).

ويمثل الدين إحدى صور العالم الرمزى، وهو ما يتضح فى أشكاله الميثولوجية، وتشارك الميثولوجيا فى العديد من الافتراضات الدينية مع النموذج الثيولوجى، لكنها كما يرى بيرجر، ساذجة لأنها لا تتجاوز مرحلة النظر للكون كعالم موضوعى، وهى تختلف عن النموذج الثيولوجى فهى أقل على مستوى التنظيم النظرى، وتختلف الفلسفة والميثولوجيا والعالم عن الأساطير، لأنها ملك للمتخصصين، وبذلك فهى ليست من المعرفة العامة التى يشترك فيها أغلب الناس . ويمثل العلم أقصى مراحل تطور كل من العالم الرمزى وإضفاء العلمانية على هذا العالم، والأنماط السابقة أنماط مثالية طرحها بيرجر، وعلى المستوى التاريخى فإن هذه العوالم الرمزية تظهر فى أنواع متعددة بتشكيلات وتعديلات مختلفة .

ويشكل العالم الرمزى جزءاً من هذا المخزون المعرفى الاجتماعى فى المجتمع، وتكمن أهمية هذه المعرفة الاجتماعية لديه فى وجودها ووظيفتها، وفى قدرتها على الحفاظ على واقع الحياة اليومية كأمْر مقبول وثابت .

مشكلة المشروعية :

وإذا تم بناء الثقافة اجتماعيًا، فإن تعزيزها سيكون اجتماعيًا أيضًا. واهتمام بيرجر بالمحافظة الاجتماعية على الثقافة جعله يتجنب المشكلات النظامية الخاصة بتكييف سلوكيات فاعلى المجتمع مع الأهداف المجتمعية، أو مع تعامل هؤلاء الأفراد مع أى من يحاول لأى سبب الابتعاد عن التوقعات النظامية، فبدلاً من ذلك، اهتم بالمشكلة المعرفية للمشروعية، مهمة تفسير أو تبرير النظام الاجتماعى، أى بعملية إضفاء

المعقولية الذاتية على التنظيمات، ولكن عمله لم يتوقف عند النظم والبرامج السياسية، ووقف بمنأى عن أى غرض يدفعه لغرس تقييمات معيارية حول ما هو مشروع، وما هو غير مشروع، فقد كان يستخدم مفـهوم الحياد القيمي استخدامًا ثقافيًا بشتى صوره الرئيسية .

وفى إطار دراسته العامة، أكد بيرجر على أن المعرفة تمارس وظائف مشروعة، فاعتبر المعرفة قبل النظرية ضربًا أوليًا من ضروب المشروعية، بالقدر الذى يمكن من خلاله أن يوصف العالم وتستقر بنيته، ومن هذه المشروعية الأولى انبثقت مثيلاتها الأخرى. كذلك فإن العالم الرمزى الذى يستمد أهميته من مشروعية وظائفه يعنى بتكوين الأنماط والمحفزات اجتماعيًا، وصوغها فى عالم شامل وواضح وله معنى، هذا ما فعلته الدولة الاشتراكية، بتقديمها مبررات وجودها، حين أعلنت عن رغبتها فى تحقيق هدف إنسانى أسمى هو المساواة الاقتصادية والسياسية المستمرة والعدالة بين كل فرد، ويجب فهم الأيديولوجيا على اعتبار كونها صيغة خاصة للمشروعية فحسب، فى حين يعرفها بيرجر أيضًا على أنها تشكل نسقًا من الأفكار، وهو تعريف أشمل مما لدى هؤلاء الذين أضفوا عليها مصطلحات سياسية، وهى من وجهة نظره أيضًا مجموعة من الأفكار المستخدمة فى مشروعية الحقوق المكتسبة لقطاعات المجتمع (٣٧) . وفى حالات كثيرة، لوحظ أن تشويهًا لحق بالواقع من جراء محاولة تبرير هذه الحقوق، وفى أغلب الحالات، هناك جهود مدروسة لعقد توليفة بين التفكير الإيديولوجى والعالم الرمزى الأوسع، وبهذا فإن العالم الرمزى ينظم التاريخ أيضًا، حيث يكتسب الحاضر أهمية كبيرة من خلال توضيح الماضى وتأويل المستقبل، وكان هذا الفهم يعنى لدى الغرب وضع التاريخ فى مخطط ثيولوجى Theological Scheme يتحرك خلاله فى اتجاه ما ونحو نقطة نهاية معينة .

كذلك يلعب العالم الرمزى فى الحياة الشخصية الدور نفسه؛ حيث الخبرات المتضاربة، الناجمة عن تعددية الأدوار، وفى أحيان كثيرة متعددة الأولويات المتنافسة لدى الفرد فى الحياة اليومية، دمجت غالبًا فى كل هادف، فالتكامل فى كل حال هو

الدافع السائد، حيث السير الذاتية للأفراد نظمت وفقًا لمخططات اجتماعية، بوساطتها يفكر الفرد فيما إذا كان يعيش وفقًا لطبيعة الأشياء أم لا، وهكذا فإن الهوية تكتسب شرعيتها داخل العالم الأكبر الهادف[٢٨]، باحتمال أن يدرك الفرد أن ذاته الحقيقية مترسخة فى واقع كونى على نحو مستمر، رغم أن ما يعيشه قد يكون معارضًا لذلك .

وأكد بيرجر على أن شرعية الدين برجماتية، ذاهبًا على غير ما رأى الوضعيون والماركسيون، إلى أن الدين فى الماضى والحاضر ليس ظاهرة سريعة الزوال، إذ يمتلك قوة مشروعية فعالة، وسوف يستمر فى إضفاء هذه المشروعية على السواد الأعظم فى المجتمعات، لما له من قوى فعالة، قادرة على تفسير النظام المجتمعى فى علاقته بالنظام المقدس والموحد للعالم بأسره والواقع فوق الطبيعى، بما يتجاوز العامل البشرى، حيث أدخل التاريخ البشرى فى التصور المقدس للزمن . فعلى الصعيد التنظيمى، تعكس القرابة الأسرة الكونية التى ينضم إليها كل الأفراد والآلهة، كما يعكس النشاط الجنسى البشرى الإبداع الإلهى، وتمتد البنية السياسية فى الحياة البشرية لتشمل القوة والسلطة الدينية للآلهة، فتصبح السلطة السياسية فى المجتمع واضحة وراسخة كتعبير عن السلطة الروحية، كذلك نظمت بعض الأدوار داخل المؤسسات السياسية على نحو متوازٍ .

وتعتبر الثقة فى العدالة الإلهية Theodicy أحد الأبعاد الاجتماعية والنفسية للشرعية الدينية كما يعاينها بيرجر، فهو على غرار فيبر يراها تشرع للخبرات الهامشية التى تهدد وجود الإنسان باستمرار، فالمرض والإصابة والموت يفسرها الدين كأحداث التاريخ الكونى العام، وبهذا تبدو لها أهمية مطلقة [٣٩] . ذلك أن الثقة فى العدالة الإلهية تسمح للفرد فى إطار الحياة اليومية أن يعيش حياته بعد موت عزيز له، ويتوقع موته دون أن يصاب بالتعجب، جزءًا ما يتركه هاجس الموت من رعب .

وعلى الصعيد التجريبى، توجد مجالات مختلفة يمكن تطبيق المشروعية بها، واختلاف هذه المجالات يشمل أيضًا المفاهيم التجريبية للعالم الرمزى، فرغم أن الدين

بالغ المثالية، فإن ضروب العالم الرمزى الأخرى تمارس وظائفه نفسها بدرجات نجاح متفاوتة، وبالمعرفة الاجتماعية تدعم الثقافة كإحدى حقائق الحياة اليومية - خاصة العوامل الرمزية للثقافة، ويستمر الواقع عند فيبر عبر ما يسميه بـ" الآلية التصورية الداعمة للعالم "، وهى آلية العلاج النفسى Therapy والعدمية Nithilation (٤٠)، وكلاهما ظاهرتان عالميتان وراسختان فى العالم الرمزى، فالعلاج النفسى هو تطبيق للجهاز التشريعى على العالم والفرد، بمقتضى توجهه نحو التأكيد على أن الانحرافات باقية داخل مقاييس الواقع النظامى، وتمثل التعاوذ والتحليل النفسى واستشارة القساوسة احتمالات تاريخية للعلاج يعيشها الأفراد، بينما تقوم العدمية بمشروعية سلبية، وهى رغم أن هدفها هو هدف العلاج نفسه فإن طرائقها تختلف، فالعدمية ترفض واقع الظاهرة وتقود مشروعيتها بما لا يتناسب مع العالم السائد للمعنى، إذ إنه ضرب من النشاط يوضع فى مستوى أدنى أو سلبى، هو الظواهر كلها التى تعارض الواقع المقبول رسميًا .

وتفضى هذه المناقشة الدائرة حول المحافظة على الثقافة إلى حقيقة مهمة تحدث فى إطار اجتماعى معين، فواقع الحياة اليومية، كما صيغ لدى الآخرين بموضوعية وكما اكتسبه الأفراد بالوعى الذاتى، يعتمد على حضور البناء الاجتماعى الضرورى للحفاظ على الواقع يتلخصان فيما يسميه بيرجر "بنية القابلية" Plausibility Structure، وهو مصطلح فى علم اجتماع المعرفة يوازيه مصطلح " فى علم اجتماع المعرفة يوازيه مصطلح " الجماعة المرجعية " فى إطار مدرسة التفاعلية الرمزية، ورغم أن المصطلح يشير إلى ظواهر فى المستوى العام للمجتمع، نجده على المستوى الفردى متمثلاً فى علاقة الفرد بالآخرين، فعبر التفاعل مع الآخرين يكتسب الواقع استمراريته كواقع مقبول ذاتيًا، ومحرك الحفاظ على الواقع، فمن وجهة نظره التى يشرحها فى كتابه **الزوج وتفسير الواقع** (٤١) تتأكد أهمية الحوار، فبالحوار مع الآخرين يتم نقل واقع العالم الرمزى، وإن انقطع الحوار أو قوّضه تمامًا، أصبح الواقع غائمًا وقلقًا مثلما الحال مع تقعد تعريفات الواقع، ويحدث التنافس فيما بينهما، فيما استقرار الواقع

بالنسبة للفرد وللمجتمع ككل، قرين مباشرة بالانسجام الداخلى لبنيتها القابلية وقوتها النظامية .

ويجدر بالتذكير أن الجزء الأكبر من العمل النظرى المحض حول الثقافة الذى انطوت عليه عدد من المصادر لم ينطلق كنظرية ثقافية، بل ورد ضمنيًا فى سياق محاولة توسيع توجيهات علم الاجتماع بعامة، ومحاولة إعادة تعريف الأدوات التصورية وتحديدها، وضمن اهتمامات علم اجتماع المعرفة، لذلك ليس غريباً ألا يلقى بيرجر بالاً نحو بعض مجالات الثقافة وظواهرها، وهو ما يتضح مثلاً فى إغفاله لدور الطقوس والشعائر فى الحياة الجمعية وتأثيرها فى حياة الفرد نفسه . ورغم جلاء معرفته واطّلاعه ووضوحها على الدراسات العلمية الاجتماعية فى المجالات الثقافية، فإنه لم يمارس أى تطبيقات لرؤاه المفاهيمية على هذه المجالات الثقافية بصورة منظمة مثلما فعل مع الدين، لكنه اكتفى بتطبيق المنظور الثقافي فى موضوعات شتى كالتدرج الاجتماعى، الزواج، مشكلات الأسرة، النوع والعرق، العمل والمهن، الأخلاق والفضائل، الانحراف والضبط الاجتماعى، وهى تعتبر تطبيقات رائدة، ورغم ذلك فالمرء فى حاجة لأن يعرف أكثر عن هذا المنظور، وتكمن أهمية دراسات بيرجر فى جهازها المفاهيمى الذى أحاط بكل الجوانب الرئيسية فى الثقافة، على نحو نفهم به إنسانية الظاهرة، وفي الوقت نفسه خضوعها للتحيل الإمبيريقى الصارم، وداخل عمله النظرى ذلك، توجد دعوة ضمنية إلى التطوير النظرى والدرس التطبيقى للظواهر الثقافية والاجتماعية العديدة، ونظراً لملائمة هذه الدراسة النظرية للتطبيق التجريبى، فإنها عرضة للفحص والتوظيف التجريبى الذى إما يؤدى إلى التأكيد على صحتها أو تكذيبها، ولسوء الحظ قل هذا المسعى . وينطوى تحليل بيرجر للثقافة على أهمية قصوى لأسباب عديدة، ورغم هذا سنشير لسبب واحد فقط، وهو ما يدل على جوهر مدخله، فأحد مظاهر ضعف علم النفس الاجتماعى الأمريكى (خاصة نظرية الدور والنظرية التفاعلية الرمزية) هو ما يتمثل فى عجزها على المستوى التصورى عن تناول البناء الاجتماعى والقيام بربط العالم الاجتماعى بالخاص، وبيرجر باستطاعته أن يقدم

ذلك، وهو ما يتضح فى نظريته عن النظم فى علم النفس الاجتماعى الجدلى، باعتبار الدور هو حلقة الوصل الحقيقية بين العالمين: نموذج دور كايم ونموذج فيبر .

الثقافة والتغيير الاجتماعى:

ورغم أن النظرية الاجتماعية الكلاسيكية هى مصدر إلهام بيرجر، فإنه يرصد علاقة الثقافة بالتغير الاجتماعى من زاوية مختلفة مستمدة من علم اجتماع المعرفة، وقد كان اهتمامه الأول ينصب على تأثير التحديث فى الوعى الإنسانى، فللتحديث آثار واسعة، لما له من تأثير ملحوظ على الافتراضات المحورية للحياة اليومية، وعلى الخبرة بالوقت، وبنية الذات وخبراتها، وتفسيرات العوالم الرمزية للمعنى (لاسيما الدين)، وكذلك تأثيره على طبيعة الواقع السياسى وغطى بيرجر كل هذه المجالات بشكل شامل ومتميز .

ولقد استمد رؤيته من المفكرين السابقين عليه خاصة فيبر، ويتفق معه على اعتبار العقلانية هى البنية الأساسية لعملية التحديث، كما تتجسد فى الأجهزة السياسية والاقتصادية للمجتمع، وبهذا فقد ابتعد عن النظرية الماركسية فى رؤيتها للموضوع، حيث إنها تفسر خصوصية النظم الحديثة بالنسبة لخصوصية الرأسمالية الحديثة، وهو يرى فى العقلانية الوظيفية المتغير الرئيسى فى المجتمع الحديث، وأنها ليست تلك التى تنبثق وتنتشر بطريقة تلقائية فى المجتمع، لأن الاقتصاد العقلانى والتكنولوجى والنظم المتصلة به لها أهمية سياسية، باعتبارها أصل وتطور ومسار عملية التحديث .

كذلك فإن للنظم السياسية أهمية قصوى فى الآليات الداخلية للتحديث، وتحديداً فى الدولة البيروقراطية المعاصرة، ولقد عالج بيرجر هذه المؤسسات على أنها حاملة لبذور التحديث والتحضر، على غرار أستاذه فيبر، وهو يعرف التحديث باختصار على أنه : " التزامات نظامية بالنمو الاقتصادى المدعم بالتكنولوجيا "، وينطوى تعريفه على

أن المجتمع الحديث لا يوجد بصورة كاملة، بل هناك فقط مجتمعات تمضى فى سبيل التحديث، أما الحداثة Modernity فهى أحد المصطلحات التى تشكل نظرية بيرجر بصورة محورية، وهى تمثل مرحلة من تاريخ المجتمع والعالم الثقافى، تتسم بوجود أنماط نظامية ورمزية للنمو الاقتصادى المدعم بالتكنولوجيا.(٤٢)

وتتجلّى التعددية الثقافية والاجتماعية للمدنية الحديثة فى نظرية بيرجر حول ثقافة التحديث، على اعتبار أنها أحد الأوعية الثانوية التى تحمل هذا التحديث، ورغم ثانويتها بالنسبة للتكنولوجيا والبيروقراطية، علاوة على أنها نتيجة لهما بعيدة المدى، فإن بيرجر يؤكد على أنها ذات خصوصية مستقلة، ومع تداول العديد من العلماء للعواقب الاقتصادية والتكنولوجيا ونظم البيروقراطية، فإن بيرجر أمكن له توضيح الآثار التى لا حصر لها للتحديث على الحياة اليومية لعالم التعددية الحديث.(٤٣)

ملامح الثقافة الحديثة:

واعتباراً من أن البيروقراطية والتعددية وانتشار الوسائل التكنولوجية من السمات النظامية المهيمنة للتحديث، أكد بيرجر على أنها ذات تأثير على الوعى الإنسانى، وأمر لا يمكن التشكيك فيه، وهى سمات تعطى الفرصة للمرء كى يتحدث عن الوعى الحديث وعن العالم الرمزى للحداثة وعلى غرار فيبر، يؤكد على أن الإنتاج التكنولوجى هو محصلّة حركة الرأسمالية الصناعية، رغم أنه أحد الاحتمالات المطروحة حاليًا على الساحة، وينبثق عن الإنتاج التكنولوجى عدد من العناصر والمكونات المحورية لرؤية العالم للحداثية، أبرزها سمة القدرة على التقسيم Divisibility، تقسيم بنية الواقع إلى مكونات ونتائج، ومنها أيضًا تعددية العلاقات التى تربط هذه المكونات (الأفراد والأشياء المادية، والموضوعات الثقافية)، وكذلك حل المشكلات والنظرة الإصلاحية للحياة (التى تشمل الخبرة الاجتماعية والهوية)، وتقدمية أحداث الحياة وأنشطتها، وهى سمات تقوم بدعم "الذهنية الهندسية " تجاه الحياة (٤٤). ويرتكز على أنه بينما يتم

استمداد هذا التوجه المعرفي من الانخراط فى الإنتاج التكنولوجي، يبقى جزء من حياة الفرد مؤجلاً، مثل أسلوب رؤيته للسياسة وبحثه عن التعليم لأولاده، ومعالجته لهواياته وطريقة تصديه للمشكلات النفسية المحتملة .

والبيروقراطية أحد مكونات عدد كبير من منظمات المجتمع المعاصر، بل إنها المدخل إلى مكونات الدولة الحديثة، ولها نتائج مميزة على رؤية العالم الحداثية، من بينها فكرة اعتبار المجتمع نظامًا قابلاً للإدارة والتنظيم، حيث تصبح عناصر الخبرة قابلة للترتيب فى بناء تصنيفى فئوى Taxonomic Structure، تجرى بمقتضاه شئون الحياة اليومية بطريقة منتظمة يمكن التنبؤ بها، كما يصبح هناك أيضًا ارتباط الحقوق الإنسانية والأخرى البيروقراطية، وهذا التوجه المعرفى ليس نتاج المشاركة فى الإنتاج التكنولوجى فحسب، بل هو نتاج مواجهات الفرد العديدة مع البنى البيروقراطية التى أفضت به إلى إدراك كلى للعالم .

وتعتبر العقلانية الوظيفية أساس الإنتاج التكنولوجى والتنظيم البيروقراطى، وهى التى أفضت إلى كلية الخبرة، ولا يعد هذا ضربًا من عقلنة العالم بل على الأوضح " فرض للضبط العقلانى على العالم المادى والعلاقات الاجتماعية والذات ".[٤٥]

وثمة بُعد طريف لهذا المفهوم الوظيفى هو القيام بعقلنة الوعى بالزمن ؛ فالتكنولوجيا والبيروقراطية عند بيرجر فى صيغتهما الحديثة تفترضان وجود بنية زمنية تتميز "بالدقة والجودة العالمية، وقابليتها للتطبيق على المستوى العالمى، وقدرتها على دمج الماضى بالحاضر والمستقبل فى الفئات نفسها"[٤٦]، وهذا نوع من الزمنية غريب عن غالبية المجتمعات التقليدية، فالدقائق والساعات فى اليوم الواحد، واليوم والأسابيع والشهور فى السنة الواحدة داخل عالم الغرب الحديث، بنى زمنية تختلف اختلافًا جوهريًا عن مثيلتها فى المجتمعات التقليدية، التى تتحدد بناها الزمنية بالإيقاعات المتكررة للظواهر الطبيعية .

ويؤكد بيرجر على أن التعددية تتبدى فى مظاهر شتى داخل المجتمعات الحديثة، لعل أبرز أشكالها ما يتصل بالجوانب الثقافية الاجتماعية، حيث تتعدد العوالم

الرمزية، ما دامت توجد معها قيم وأخلاقيات ونظم اعتقاد مختلفة أحيانًا عن بعضها، وإذا تتبعنا التاريخ، فإن هذه التعددية حملها إلينا التحضر، لكنها فى الوقت الراهن تأتى عبر وسائل الاتصال الجماهيرية والتعليم العام، ويذهب بيرجر إلى أن التعددية الموضوعية تتجلى فى الوعى الذاتى على شكل تعددية عوالم الحياة . ورغم تعامل الأفراد مع واقع الحياة اليومية كوحدة متكاملة ومتوحدة، فإن أفراد مجتمع التحديث يواجهون قطاعات وجوانب من واقع الحياة اليومية كعوالم ومعانى وخبرات مختلفة ومتباينة فى أغلب الأحوال. وتبدو الحياة اليومية التى يعيشها الأفراد فى المجتمع المعاصر الذى يسوده التحديث، حياة مقسمة نسبيًا أو حياة تعددية إلى درجة كبيرة، وعلى الصعيد الإدراكى، يتميز الأفراد بالقدرة على إدراك اختلاف الآخرين عنهم فى المعتقدات والقيم، وهذا الإدراك بدوره يصاحبه اتجاه عام إلى تفويض المكانة المسلم بها للقيم والمعتقدات التى يعتنقها الفرد .

وثمة بعدان لهما أهمية قصوى فى نظرية بيرجر حول الثقافة الحديثة، ويشكلان الأساس البنيوى للحداثة، ولهما نتائج مهمة بالنسبة للخبرة الحديثة : أولهما تركيب البناء الاجتماعى، والثانى هو العملية البنائية الاجتماعية، ويؤكد بيرجر، متفقًا مع عدد من العلماء الألمان المعاصرين مثل هابرماس، على وجود صداع مستتر، رغم وضوحه، فى البناء الاجتماعى للعالم المعاصر بين القطاعين العام والخاص؛ فالعام سيطرت عليه عديد من المنظمات الحكومية والنظم البيروقراطية التى تتولى تنظيم النشاطات البشرية لهذا الفضاء، وهى تشمل الحكومة والقانون، التجارة وقطاع الأعمال والقوى العاملة والرعاية الصحية والتعليم والاتصالات والخدمة العسكرية والدين، وتسيطر هذه البنى الضخمة على جوانب عديدة من الأنشطة الإنسانية، وإن لم تهيّمن عليها جميعًا .

وتم إغفال جوانب ما أسماه الباحثون الألمان بالفضاء الخاص أو قطاع الألفة، ويتكون هذا الفضاء من الأنشطة المحيطة بالأسرة والجمعيات التطوعية، وكذلك يشمل من العلاقات الاجتماعية الأولية ذات مستويات مختلفة، فالفرد ينتقل فى حياته اليومية

جيئة وذهابًا بين الفضائيات، والفرق بينهما كالفارق بين العمل وحياة المنزل، إلا أن الفرد أيضًا يواجه الفضاء العام بالعمل، كما أنه يتصل بهذا الفضاء عبر قيامه بأدوار مختلفة، فهو دافع الضرائب، المواطن والمستهلك، ولذلك فكل فرد، حتى ذلك الذى لا يعمل، يواجهه بطرائق عديدة .

وينبثق الانقسام العام / الخاص فى الحياة المعاصرة من تزايد حجم البنى النظامية المصاحبة للتحديث وتخصيصها، ومع ذلك يؤكد بيرجر على أن الحدود التى تفصل هذه البنى هشّة وقابلة للاختراق، مثال ذلك العقلانية التى تميز الفضاء العام، والحكومة تتدخل دائمًا فى الشئون الأسرية - فى عناية الأسرة بطفلها وفى حياتها، وقد أشار بيرجر أيضًا إلى أن الفضاء الخاص أو حتى الفضاء العام، قد أثرا فى الحياة المعاصرة، وتأثيراتهما لا يمكن فهمهما دون إدراكهما كتأثيرات متفاعلة مع العملية البنائية .

ويرجع مفهوم تقويض النظام Deinsitulization إلى جيهلين، ومع ذلك يمكن فهمه من خلال ما أجراه بيرجر من تغيرات على نظرية النظم الاجتماعية عنده . إذ إن اعتبرنا المؤسسات بنى بشرية تدعم ما ينقص التكوين البيولوجى للفرد بطرحها لقنوات محددة للسلوك والعلاقات الاجتماعية، وتقديمها لمعنى عام واضح وجلى عن العالم، فإن تفويض النظام سوف يكون العملية التى سيتم بها تآكل ما تقوم به النظم، وعليه تتدهور قواعد الخطاب فى الحياة الاجتماعية، وتوقعات سلوكيات الآخرين وتصرفاتهم والإرشادات الثابتة للسلوك الفردى، ومسلمات الحياة اليومية للفرد، ويأخذ بناء الحياة اليومية فى الانهيار، بما يشى أن للتحديث عند بيرجر وجيهلين ميل زائد نحو تقويض النظام .

ونظرًا لانتقال تركيز بنى القابلية للمعتقدات الدينية على بعض الجوانب المحددة من الفضاء الخاص، سوف تتسم الرموز والمفاهيم الدينية بالمعقولية، وذلك لدى أى فرد يضعها فى هذا الفضاء، وحتى داخله، فإن بنى المعقولية لا تدوم طويلاً، وقد وقعت لهذا أيضًا أزمة فى الاعتقاد كحالة فرعية لأزمة أكبر؛ أزمة المعنى فى الثقافة

المعاصرة، حيث أصبح الإيمان، أيًا كان عقلانيًا، أم اختيارًا أو تفضيلاً استهلاكيًا Consumer Prefrence، وعلى هذا المستوى تعنى العلمانية تعامل الفرد مع العالم وحياته دون استفادة من التفسيرات الدينية .

وتكمن سخرية الموقف فى أن العلمانية تأصلت فى التراث المسيحى المتحرر، وإن أكّد بيرجر على أن تحرر العالم بدأ منذ القديم، ويمكن تعقبه مع ظهور المسيحية والإصلاح البروتستانتى، ورغم اتفاق الباحثين مع أطروحة فيبر التى تذهب إلى ارتباط البروتساتنية بالعلمانية تاريخيًا، يؤكد بيرجر على أن الارتباط التاريخى بينهما أكثر عمقًا فى المصادر الأولى والمتاحة من الديانة المسيحية لدى الإسرائيليين القدامى، وتعتبر التطورات الدينية المنبثقة من هذا التراث سبب تكوين العالم العلمانى المنظور، وبهذا المعنى يستخلص بيرجر أن المسيحية هى التى حفرت قبرها بيدها، وإن بدا حذرًا فى توضيح أن هذه العملية لا تحد باستطرد، وأنها مرتبطة بثنائية الفضاء العام والخاص المنفصلين، ويلاحظ أن البنى الضخمة التى تواجه الفرد تبدو كبنى مفروضة عليه وغير مفهومة، فقد يصفها المرء بأنها بنى نظامية على نحو صريح، وبلغة واقعية أنها بنى تسبب العزلة، ولا تصبح بهذه مشكلة تقويض النظام مشكلة القطاع العام بل الخاص . وكما يشير بيرجر، فإن معظم جوانب الحياة فى القطاع الخاص تآكلت نظاميتها فانهارت معايير الزواج والتودّد Courtship ونماذج تربية الأطفال وتعريفات النشاط الجنسى والأعمال اليومية فى واقع الحياة اليومية وطقوس العلاقات الاجتماعية والخطاب وعادات التأمل والتفكير ... إلخ، وعلى حد قوله فإن منظمات القطاع الخاص فى حاجة للتنظيم لافتقارها إليه.

ويعتبر التحديث فى بنيته وجوهره عملية تغير لوجه الحضارة، وهى تستمر فى ذلك عبر كل جوانب العالم فى الوقت الحالى، ويذهب بيرجر أن النمط المثالى تاريخيًا يعبر عن نفسه وفقًا للثقافة التى انبثق منها أو التى اكتسبها، وتحدو القيود التى فرضها التحديث على بنية المجتمع وثقافته إلى الاستمرارية، ورغم ذلك يتضح أن الثقافة فى تعبيراتها المتعددة – النظم والرموز والعالم الرمزى والوعى – تغيرت جذريًا .

الحالة الخاصة للدين:

وتمثّل عملية تعطل الدلالة أو تفكك المعنى المصاحبة للتحديث، لا سيما في مراحلها المتقدمة، أحد الأبعاد الأخرى فى مناقشات بيرجر، وهى من الأبعاد التى تحتاج إلى بعض من التأنى . فهى نتاج تقارب عدد من العمليات المصاحبة للتحديث أبرزها، على حد قول بيرجر، سائد فى الفضاءين العام والخاص، فيما تعبر عن نفسها فى تعدد العوالم وانفصالها عن بعضها، وتفرض فى الفضاءين تعدد تفسيرات العالم بصورة متقاربة جغرافيًا ورمزيًا، رغم تعارضها فى معظم الأحيان . وبمرور الوقت، ينبثق صراع بين الدعاوى المعيارية لكل تفسير معين للعالم حيث تسعى لتهميش بعضها، بما يؤدى إلى انهيار الجذر الاجتماعى لأى مجال دلالى معين مع وجود دلالى آخر. وتخوض بنى القابلية الموجودة فى العالم الاجتماعى الأكبر وتتدخل فى حياة الفرد فى منافسات ضمنية مع بعضها، ويقتضى الحراك الاجتماعى لأسباب مشابهة بتلك التى صاحبت تحول بنى القابلية إلى فوضى الدلالة، وتلعب العقلانية ومصاحباتها دورًا محوريًا فى التأمل النقدى . باختصار، تحدث علمية تقويض النظم فى مثل هذه العمليات المحددة[٤٧]، ما يهيىء بدوره إلى تقويض اليقينيات المسلم بها فى واقع الحياة اليومية، فتضعف تعريفات الواقع ويضحى التشكيك فى مدى صحتها أمرًا واقعًا، رغم أنها كانت تجعل الظروف البشرية مستقرة، وهذه المحنة لها نتائجها السلبية والعكسية، ليس فقط على العالم الرمزى كله، بل وعلى الرؤية الدينية للعالم خاصة .

لقد ركزت معظم المناقشات التى عقدت حول علاقة الحداثة بالدين على مستوى البناء الاجتماعى، ووافق بيرجر على نتائج هذه المناقشات التى منها الاعتقاد فى تلاشى السلطة الدينية والرموز الدينية الواحدة تلو الأخرى، كما أثر غياب الحياة النظامية فى المجتمع الغربى. ويعتبر القطاع الخاص هو الحصن الأخير الذى يمكن للدين أن يستند إليه، ويصطلح على هذه الظواهر بعلمانية البناء الاجتماعى، وقد أطلق بيرجر ولوكمان Luckman عليها مصطلح خصخصة الدين، ويراها بيرجر

ستفضى إلى إزالة الاحتكار عن التقاليد الدينية، وهذا بدوره سوف يفضى إلى التعددية الدينية، ويمكن أن ينشئ الموقف التعددى موقفًا تسويقيًا تتنافس فيه المؤسسات الدينية، إذ يصبح التراث الدينى فى الوقت نفسه عرضة للتسويق بعد أن كان فى الماضى وسيلة فى يد السلطة، يقدمها للعلماء الذين ليس عليهم أدنى قيد يمنعهم من شرائه(٤٨). ويؤكد بيرجر على أن الاتحاد المسيحى العالمى يمثل استجابة لهذا الموقف التعددى، وهو اتحاد لا يختلف عن الاتحاد الاقتصادى، وقد تم التقليل من حدة المنافسة فى السوق عبر الإقلال من عدد الوحدات المتنافسة، أو عبر التكتلات أو من تقسيم السوق بين الوحدات الباقية (٤٩)، ولا يهتم بالتفاصيل الدقيقة لعلمانية الدين على هذا الصعيد، حيث يُبرز هذه التفاصيل على مستوى الوعي وكذلك على مستوى رؤية العالم .

ويعرف بيرجر العلمانية على أنها عملية إقصاء النظم والرموز الدينية عن السيطرة على قطاعات المجتمع والثقافة(٥٠)، وهو يعتبر ذلك الإقصاء جوهر التحديث، ومن المنظور الثقافى يتضح أن العلمانية فى انحطاط المحتوى الدينى لكل من الفن والفلسفة والأدب وظهور العلم كمنظور طبيعي ومستقل للعالم .

وتعتبر مشكلة العقلانية مشكلة مشروعة فى الوقت نفسه، فقد تعرضت مشروعية المسيحية لاعتداءات مستمرة فى تاريخ الكنيسة المسيحية أيام الإصلاح، مثال ذلك النزوع إلى التقوى Pietism بحرصه على تقوى الفرد بدلاً من تأكيده على المعتقد الدينى، وكذلك عقلانية التنوير وعلاقاته الوثيقة بالتحرر البروتستانتى، وشتى صنوف الاعتداءات على الكنيسة المسيحية، وقد بذل اللاهوت منذ شلاير ماخر Schleir macher جهوداً مضيئة فى محاولة للتوافق مع الموقف(٥١)، استلزم فى الغالب وجود ما يصطلح على تسميته بـ"المساومة المعرفية" والتى تتسع بصورة ملحوظة لروح الحداثة(٥٢)، ولا تكمن المشكلة فى القدرة على مشروعية النظام، بل فى قدرة الدين على المشروعية ومن القوانين، حيث على مر التاريخ كانت كل التنظيمات التاريخية والنظم أيضًا تستقى مصادر مشروعيتها العظيمة والفعالة بصورة مباشرة من الرموز والسلطات الدينية، ورغم خصخصة الدين، فما زالت لديه القدرة على وضع المشروعية

اللازمة للنظام الأكبر، ولكن عند تعقب فاعليته كمظلة مقدسة للمجتمع ككل، سوف يتضح غياب هذه الفاعلية، حيث تم إفراغ هذه القيم من معناها داخل المجتمع الأمريكي .

ويتفق بيرجر مع دور كايم في ضرورة تحديد المتطلبات المجتمعية العامة للوعي الجماعي أو العالم الرمزي، الذي يعمل على دمج تعريفات الواقع المنفصلة في كل رمزي للفرد[٥٣]. وفي هذا الصدد، تحدّث بيرجر عن العلمانية على أنها تمثل شبه ديانة في الولايات المتحدة الأمريكية[٥٤]، واتضح عند مقارنة بين العالم الرمزي للمجتمعات الحديثة والعالم الرمزي الديني أن الأول جماع غير محكم، ويبتعد عن بلورة تعريفات مستقرة للواقع.[٥٥]

إن إحدى المشكلات التي واجهت بيرجر وتجاهلها الباحثون في المجتمع العلمي الاجتماعي، هي الثقة في العدالة الإلهية : " فالمجتمع الحديث يهدد منطق الثقة في العدالة الدينية، إلا أن الخبرات المصاحبة لهذا المنطق الديني لا تزال قائمة، وسوف تستمر النكبات تصيب الجنس البشري مثل المرض والموت، هذا علاوة على استمرار الجنس البشري في المعاناة من الظلم الاجتماعي والحرمان، ولم تفلح المعتقدات الدينية والأيديولوجية التي ظهرت مؤخراً في الفترة المعاصرة في طرح أنماط سوية من الثقة في العدالة "[٥٦].

وقدم بيرجر في كتابه **المظلة المقدسة** **The Scarced Canopy** رؤية خاصة للعلمانية كما جاءت في سياق المجتمعات الغربية، والصورة التي قدمها لها عاينها كعملية منتشرة ومرتبطة حتميًا بانتشار التحديث وتزايده، ولكنه أضفى على رؤيته تعديلات في السنوات الأخيرة، وقد أثار في أحد المنتديات سؤالاً مؤداه هل تخلت العلمانية عن فقدان أو تناقض الخبرة الدينية، أم أن هذه الخبرة فقدت شرعيتها داخل رؤية العالم التي استقرت رسميًا ؟[٥٧]، وسلّم بيرجر بأن العلمانية لا تعني غياب المعتقد الديني والممارسية الدينية وزوالهما تمامًا، وحتى تحت ضغط الظروف المعادية، سوف تستمر الاتجاهات والنزعات الدينية، واستطرد في كتاباته، معبراً عن أن الحداثة يمكن أن

تخلق ظروفًا ملائمة للإحياء الدينى المؤقت، وأن العلمانية تحدث على مستويات مختلفة: فعلى مستوى الوعى، وهو اهتمام بيرجر المحورى، تستلزم، وإن بقدر محدود، معقولية الإدراكات الدينية للواقع بين عدد كبير من الأفراد، لا سيما الجزم بأن تقويض شرعية الرموز والسلطات الدينية، وعلمنة التراكيب والبنى النظامية فى طريقها لأن تكون واقعًا راسخًا وثابتًا .

الحداثة والذات:

إن الثقافة الحديثة ظاهرة فريدة تاريخيًا، حيث إن نذرها للفرد والمجتمع خطيرة وجسيمة، فيما يرى بيرجر أن الحياة اليومية فى المجتمعات المعاصرة تختلف اختلافًا جذريًا فى أبنيتها الجوهرية وفى طبيعتها أيضًا عن الحياة اليومية قبل الحداثة وهو ما يتصل بموقف الأزمة الذى يعيشه الفرد والمجتمع، وتكون الكارثة متفاقمة خاصة بالنسبة للفرد فى خبرته عن ذاته .

ولديه، فإن الذات منتج اجتماعى يكونه الفرد ويشكله، لذا فهى كأى بناء إنسانى تنطوى على قدر كبير من المرونة والطوعية، وتؤثر فيها التنظيمات . ومن الجلى أن للحداثة نتائج محدودة على الذات، وتميل الهوية الذاتية فى الفضاء العام إلى العقلانية واللاشخصية، وتعتمد فى الفضاء الخاص على المعنى الشخصى والنشاط، بهذه الخصوص، فإن الهوية الذاتية المصاحبة لدور "العامل" يعيشها هذا العامل على أنها حقيقة بنحو ضئيل، عكس هويته كفرد عادى أو عضو أسرة، ولقد عالجت العقلانية الوظيفية أيضًا الهوية الذاتية، وتعاملت مع مشكلاتها النفسية على أنها قابلة للحل، وهو ما يجدر ذكره سواء من المنظور التاريخى أو من المنظور متعدد الثقافات، ولكن بيرجر يرى أمرًا مخالفًا لذلك، حيث النتائج التى تمخضت عنها الحداثة بالنسبة للهوية الشخصية أكثر عمقًا .

وتشكل الهوية أحد الأبعاد التى قوضت نظاميتها فى الوقت الحالى كبعد من رؤية العالم، ويلاحظ بيرجر خلال عرضه لكتاب ليونيل تريلنج **الإخلاص والأصالة**

Sincerety and Autbenticity، أن المجتمعات التقليدية كانت تتسم بدرجة عالية من التآلف بين الذات، وبين هوية معاشة ذاتيًا وأخرى حددتها النظم، وبتعقب التاريخ، يتضح جليًا أن هويات الأفراد ترتبط ارتباطًا وثيقًا بما يفعلونه فى حياتهم اليومية، وعند الحديث بصورة أكثر تخصصًا، نستخلص أن العمل لا يعتبر مصدراً للرزق وكسب العيش، بل إنه مصدر لتحقيق الذات والتعرف عليها، ففى المواقف التقليدية كانت نشاطات الفرد اليومية بما فيها الوظيفية تستمد شرعيتها مباشرة وبصوة غير مباشرة عبر الرموز الميثولوجية أو الدينية، وفى العديد من الحالات كانت الهوية الذاتية تنتقل من جيل لآخر بصورة متتابعة، وهذا لا يعنى أن الناس يشعرون بالسعادة دائمًا من مكانتهم فى الحياة، بل إنهم يستمدونها من ثبات هويتهم واستقرارها، ماداموا يمتلكون هوية موثوقًا بها كالأشياء التى يرونها ويحسونها .

ويؤكد بيرجر على أن الهويات الثابتة تسود فى السياقات الاجتماعية الثانية أيضًا، وبإلقاء نظرة على عدم الاستقرار الداخلى فى الفضاء الخاص التعددى والمقوضة نظاميته، سوف يتضح لنا وجود تقلقل وعدم استقرار فى أسلوب وصف الناس للآخرين ولأنفسهم، وقد حدد بيرجر فى كتابه **العقل الشريد The Home-less Mind**، سمات بعينها للحداثة، تكمن فى أن الهوية الذاتية متناقضة نسبيًا نتيجة للتعددية التى يكابدها الفرد فى الحياة الاجتماعية، على نقيض الحياة الدنيوية المتسمة بالتجانس فى مجتمعات ما قبل الحداثة، وبما أن هناك صعوبة فى التكامل بين الحقائق المتناقضة للعوالم الاجتماعية، فإن هذه الصعوبة واردة أيضًا بين الهويات المتناقضة المستقاة من الفضاءات النظامية والهوية الحديثة منفتحة نسبيًا، بعض أبعادها تمتاز بالثبات والاستمرار مثل بعد التنشئة الاجتماعية الأولية، إلا أن بعض الأبعاد الأخرى تفتقر للثبات، وقد انهار نظام المهنة الذى كان وثيق الصلة بالقرابة، وأصبح للفرد الحديث حرية الانتقاء بين عدة خيارات، ولم يعد قادراً فحسب على تخطيط هويته الذاتية، بل وأيضًا على التنقل بين الهويات المختلفة فى خضم الحياة اليومية؛ لذا هو عرضة للتحول .

إن هذه الهوية المتقلبة، كما يشير بيرجر، ستولد قيوداً نفسية وتجعل الفرد عرضة للتعريفات المتغيرة من قبل الأفراد الآخرين (٥٩)، وعلاوة على ذلك فإن الهوية في الموقف الحديث تبدو تأملية على غير العادة، وباعتماد بيرجر على كتابات جيهلين، أخذ في التأكيد على أن عملية التقويض النظامي تقضي إلى الذاتية، وعندما لا تتوافر العقلانية في افتراضات الحياة اليومية، فسوف تنتقل العلاقات والفضائل والسلوكيات إلى عالم الاختيار، ومن ثم يتعين على الأفراد بالضرورة الميل نحو الذاتية لكي يتسنى لهم التفكير والتأمل واستكشاف الاختيارات الجديدة، ذلك أن الذاتية عملية تحول للداخل، وتصبح الهوية محط اهتمام ملحوظ . وقد رأى بيرجر أن ذاتية الفرد أصبحت معيار الواقع بما جعلها تكتسب مكاناً مهماً في التسلسل الهرمي للقيم، فاعتبرت حرية الفرد واستقلاليته وحقوقه ضروريات ومتطلبات أخلاقية لها أهمية رئيسية، علاوة على اعتبار حرية الفرد في تخطيط حياته الشخصية بأقصى درجة من الحرية أهم هذه الحقوق الشخصية(٦٠). وتتخذ مشكلة الهوية في سياقات ما قبل الحداثة وما بعدها مصطلحات مختلفة، حيث انتقل مفهوم الهوية الذاتية من مجتمع ما قبل الحداثة إلى مجتمع الحداثة من التوقير إلى الاحترام (٦١)، ويؤكد بيرجر على أن التوقير تعبير مباشر عن موقف يفصل الأفراد المتساوين اجتماعياً عن الأقل مكانة في المجتمع، ويشير إلى مستوى معين من السلوك والإتيكيت في العلاقات الاجتماعية المتباينة . ويتناسب الاحترام على الجانب الآخر، القيم الإنسانية المجردة بصورة جوهرية في الأدوار والمعايير التي فرضها المجتمع، فيتشارك الأفراد قاطبة، بغض النظر عن الجنس أو العقيدة أو اللون أو النوع، في الإحساس بالاحترام، ويتضمن المفهومان - الاحترام والتوقير - كل ما يجري في قلب عملية التحول من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الحديثة، وهو ما يعني أن مصطلح التوقير يتضمن وجود حلقة وصل بين الهوية والذاتية والأدوار النظامية، في حين يتضمن الاحترام نقيض ذلك(٦٢)، وعلى ما يرى بيرجر، أصبح التوقير مصطلحاً مهجوراً مثل مصطلح العفة، وأضحى التعامل مع التوقير والعفة على أنهما بقايا أيديولوجية داخل وعي الطبقات المهجورة مثل ضباط الحربية أو الجدات العنصريات(٦٣)، وصار التوقير لا معنى له، نتيجة

لفك الارتباط والتكامل الموجود بين البنى النظامية الثابتة، ومن ثم أصبح تحديد الهوية فى المجتمع الغربى على الأقل بعيداً عن الأدوار المؤسسية، أو على الأقل فى تعارض مع هذه الأدوار باسم التوقير الأصيل، وعملت النظم الاجتماعية والمؤسسات على تشويه الحقائق وتغريب الذات بدلاً من أن تكون المكان الذى توجد به .

لكن للحرية تكاليفها؛ إذ لم تعد الهوية موجودة فى مكان ثابت داخل البناء الاجتماعى، وقد تحررت رؤية العالم من أمان الكون المقدس وتفتت بفعل ضعف بنى المعقولية، ثم إن البناء الاجتماعى بأجزائه الواسعة والمغتربة مع كل العوامل السابقة أصبح يشكل "أزمة الحداثة" . وعلى غرار ما قال به سارتر وكامو ورايزمان وتريللينج وآخرون، يرى بيرجر أن الرجل المعاصر يعانى من حالة قوية من التشرد وعدم الاستقرار، ومن الممكن أن تمتاز هذه الشخصية الرحالة بخبرة عن ذاتها ومجتمعها مثقلة بالخسارة الميتافيزيقية للوطن، وتلك حال صعبة من الناحية النفسية حتى يصدقها الفرد ويؤمن بها؛ لذا فقد تمخض عنها الشعور بالحنين، وهو الرغبة فى " أن تكون فى منزلك " فى المجتمع مع ذاتك فى العالم بشكل أساسى(٦٤).

حدود الحداثة :

على أن بيرجر لم يكن يرى كبير فائدة أضفتها الحداثة على واقع جودة الحياة اليومية، فهو على نقيض السواد الأعظم من محللى الثقافة المعاصرة، لا يميل إلى الاحتفال بطريقة صاخبة بالحداثة لعدة أسباب، فبعيداً عن التفاؤل، تفضى الحداثة إلى سيادة مشاعر الاستياء فى نفوس أفرادها ويتخلص هذا فى الشعور بالتشرد، كما تقوم الحداثة بتدمير احتياجات بنية الفرد النفسية والعضوية، ووفقاً لافتراضات بيرجر، فمن المعقول التنبؤ بما لهذا الاستياء من آثار حقيقية على العالم الاجتماعى، حيث منذ مطلع العصر الحديث أسهم فى ظهور مقاومات تمثلت فى أيديولوجيات وحركات مناوئة للحداثة، فمقاومة التحديث فى المجتمعات الصناعية المتقدمة، أو ما يسميها

بيرجر بعملية تقويض التحديث Demodernization، لا تزال مستمرة فى مجتمعات التحديث، ويعرفها بيرجر أيضًا بعملية مقاومة التحديث، ولذلك تفهم معظم ديناميات العالم الثالث وفقًا لتلك العملية، مثل النزوع للعودة للتراث والوطنية والأيديولوجية القومية، بينما تفهم فى مجتمعات أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية وفقًا لعملية تقويض التحديث (أيديولوجيا الثقافة المضادة، الإحياء الدينى، الاتجاهات الرومانسية الجديدة فى الفن والأدب)، فالتحديث له مثالية، فهو ليس بعملية حتمية أو ثابتة رغم ما تبديه آلياته الداخلية .

ولقد قدم بيرجر إسهامًا إضافيًا تمثل فى دراساته الاجتماعية عن الطبقة الجديدة، طبقة المعرفة أو الصفوة المعرفية، وهو يرى أن هناك علاقة وثيقة بين السخط على الحداثة وتقويضها وظهور هذه الطبقة الجديدة، بالإضافة إلى كتاباتهم عدداً من النقاط الأخرى، تبنى خلالها إطاراً مفاهيميًا واسعًا يتفق فيه مع الأطر السائدة، باختصار، فإن هذه الطبقة جديدة، بزغت بعد الحرب العالمية الثانية، كخاصية مستحدثة تلازم المجتمع الذى جاء بعد الثورة الصناعية، وهى غير منظمة كالطبقات الأخرى، وإن كان ما يميزها عن غيرها أن أعضاءها يستمدون طرائق عيشهم الخاصة من العمل بصناعة المعرفة – إنتاج المعرفة أو إدارتها وتوزيعها – لذا لا يمثل قوامها رجال الفكر، رغم تشكيلهم للجزء الأكبر منها، بل مجتمع المتعلمين الأكبر والذى له علاقات وثيقة بالإعلام الجماهيرى، وقطاع الخدمات العامة وجماعات المصلحة، ورغم تراصفها ذاتيًا، تتكون إلى حد كبير من الطبقات الوسطى والعليا وطلاب الجامعة، وتتسم رؤية العالم لديها بطابع إنسانى علمانى، ومن الممكن النظر إليها على أنها أكثر الطبقات حداثة فى تاريخ البشرية، نظراً لأنها مسيطرة بالفعل على جهاز التعليم بالمجتمع وعلى الخبرات التقنية ووسائل الإعلام الجماهيرى، وتركزها السكانى فى المناطق المتحضرة، علاوة على ارتباطها الوثيق برؤية العالم الحداثية، ورغم هذا، فإنها أكثر الطبقات سخطًا على الحداثة، ولم يكن بيرجر الوحيد الذى أشار إلى وجود علاقة وثيقة بين طبقة المفكرين والأيديولوجية التحررية اليسارية للنظام الاشتراكى أو شبه

الاشتراكي، ورآها تتعدى الدوائر الفكرية لتصل إلى طبقة المعرفة؛ المعرفة الأكبر، بشكل غير متسق، لذا يمكن الجزم بأن هذه الطبقة تتخذ موقفًا مضادًا من الرأسمالية والأعمال التجارية الضخمة(٦٥)، وقدم عدد من العلماء مثل: باريتو وشومبيتر وكريستول وآرون إلى قيم هذه الطبقة السياسية وأيديولوجيتها التى تتناغم مع مصالحهم الجمعية، وهو عين ما ذهب إليه بيرجر أيضًا(٦٦)، وإن أضاف عاملاً آخر للوحدة والتحالف فيما بينهم، هو الشعور بالسخط الناجم عن الحداثة .

وتنطوى الاشتراكية، أو كما يطلق عليها بيرجر " الأسطورة الاشتراكية" The Socialisting Myth، على اعترض ضمنى يخص مواطن السخط الناجم عن الحداثة، ويراها بيرجر ضربًا من الإيمان بالمجتمع المتجدد(٦٧)، علاوة على أن تكوينها الأسطورى قادر على التأليف بين موضوعات حداثية وأخرى غير حداثية، ولديها القدرة على دمج الأفكار المسيطرة والقيم وطموحات التحديث التى تشمل النظر للتاريخ على أنه يسير خطيًا نحو التقدم، وأن العلم وسيلة للتحرر من الخداع، علاوة على انطوائها على رؤية مثالية أو شبه مثالية للعالم (أو على الأقل للمجتمع)، كمجتمع إنسانى . كما يرى أن نقطة الضعف فى هذا الوعى الاشتراكى، هو أنه يرى الرأسمالية بمفردها كمصدر لمشاعر الامتعاض التى تفرزها سيادة الحداثة فى المجتمع الإنسانى، واعتقادها أن إلغاء الرأسمالية سوف يمتخض عن هذه المشكلات وتفاقمها بصورة ملحوظة، من ثم عزلة الدولة الاشتراكية، كبناء سياسى شمولى(٦٨). ولم تكن نتيجة الشمولية عرضية؛ إذ يرى بيرجر أن جوهر الشمولية سواء فى اليمين أو فى اليسار هو بذل الجهود حتى يتسنى تحقيق التناغم أو الاندماج الذى تتخذه الحداثة والتحديث، وتوفر الرؤية الشمولية سبلاً للراحة من اليأس النفسى الذى ينجم عنه الشعور بالتشرد بدمج الخبرات الفردية والجماعية المنفصلة فى خبرة وطنية تسود بها مشاعر الوحدة.(٦٩) هناك علاقة نظرية معينة بين النظرية العامة للثقافة الحديثة عند بيرجر ونقد المجتمع الجماهيرى فى الخمسينيات (كما ورد لدى ممثلى فرانكفورت)، وقد أشارت

النظريتان إلى العالم كفضاء يوجد به معتقدات تقليدية وأخلاقيات دافعة، أفضت إلى تغرب الفرد عن بقية الجماعات التى ينتمى إليها، علاوة على قيامه بعدد كبير من الأدوار، بما يضيع المعنى المنسجم للذات، كما أنه عالم يتسم بالعقلانية فى جميع أنشطة الحياة . ومن الملاحظ اختلاف تحليلات بيرجر فى جوانب عديدة . فهو ليس منهمكًا فى البحث المحموم عن وضع المجتمع الذى أصبح متغايراً وتقليدياً، ولم ينشغل بتدهور الثقافة وتحولها إلى ثقافة وضعية وغير نقدية وهشّة، ولم يشارك أى من نقاد المجتمع فى التحيز المحافظ على القديم ضد نزعات التغير والحداثة والدفاع عن الثقافة الأرستقراطية ذات الامتيازات، كما أنه لا يشارك الرومانسيين فى الرغبة بالتمتع بهدوء الريف، ولقد أشار نقد المجتمع الجماهيرى إلى التحول من المجتمع التقليدى إلى المجتمع الجماهيرى، كتقدم تاريخى مستمر نحو قليل من التغير والمقاومة والإبداع والابتكار، وكان بيرجر فى مدخله حذراً فى تناوله للتباين التاريخى، ولم يكن متحيزاً للغرب، ولعل نماذجه المثالية التى أشار لها تقف بمنأى عن التفحص العلمى، وهى لا تزال فى حاجة للتحقق التجريبى، وتمييزها بصورة أكبر عما قدمته نظرية المجتمع الجماهيرى من أنماط مثالية .

استنتاجات:

لا شك أن الثقافة ظاهرة محيرة ومركبة وهى توجد فى كل مكان، وغامضة وصعبة الفهم فى كليتها وتعقدها، ومن ثم فأى محاولة لتحليلها ستبوء بالفشل إن شاءت استيعابها ككل، ويلاحظ أن علماء الاجتماع مضطرون إما لدراسة جانب من جوانبها أو العديد منها بدقة، أو محاولة إقامة بناء نظرى يسعون من خلاله إلى استيعاب المكونات الأساسية للكل الثقافى، ويتراوح هؤلاء العلماء بين الحكمة والتهور، ومما لا شك فيه أن بعضهم يقدم أنشطة بحثية أفضل من الآخرين، وبيرجر من هؤلاء المتميزين بالطموح والإحاطة بمساحة كبيرة من المجال الفكرى والعقلانى، ولهذا عيوبه

ومميزاته؛ من هذه العيوب إغفال بعض جوانب الحياة الثقافية، فلم يكن لأعمال بيرجر كمالها التام، ولقد استطاع أن يقيم الدعائم بين دراسة العالم الاجتماعى على المستوى الكلى العام والمستوى الجزئى الخاص، إلا أن هذه المسعى لم يكن ممهداً، ولنظرية بيرجر فضل فيما قدمته من مناقشات حول الروابط والعلاقات التجريبية التى تصل محتويات عملية التنشئة الاجتماعية والتشكيلات البنائية الاجتماعية؛ أى دراسة الأسس البنائية للشخصية .

ومن الجوانب التى درسها كان موضوع العلمانية ويعترف بيرجر أن أى نظم دينية وأى نظم شرعية على الإطلاق لها أبعاد معرفية وأخرى معيارية تمثل الجوانب الأخلاقية للعالم الرمزى، ومن خلال أعمال حول العلمانية استطاع أن يسلط الضوء على الأبعاد المعرفية للدين، ولكنه أغفل جانب الحكم والتكهن بالأمور، كإحدى الآليات المهمة للظاهرة الدينية فى المجتمع المعاصر.(٧٠) وسوف يؤتى توسيع مدى نموذجه النظرى، حتى يستوعب التغير الأخلاقى وعلمانية الأخلاقيات التقليدية، ثماره ونتائجه المرغوبة، وهذه المجالات محدودة فى عمل بيرجر و يمكن تنميتها، وليس من الصواب تخطئته على ما جناه، ومعظم النقد الموجه له برجع إلى أمرين : أولهما هو بقاء عمله النظرى فى مرحلة تمهيدية، غير متطورة، فلا توجد فرضيات منظمة ولا إجراءات ولا فروض مختبرة ولا اشتغال على المفاهيم، والنظرية الصائبة تتخطى الأساس الذى قدمه بيرجر وما طرحه من مجموعة العلاقات المنظمة التى يمكن اختبارها فى العالم التجريبى وبيان صوابها أو زيفها، وفى الحقيقة يذهب النقاد إلى أنه ليس واضحاً إلى أى مدى يمكن ترجمة عمل بيرجر إلى نظرية رسمية من هذا النوع . والأمر الثانى، هو أن أعماله حول الثقافة بصورة عامة، وحول الحداثة بخاصة، لا تقدم جديداً بالصورة المتوقعة، ورغم أن الطريق الذى سلكه بيرجر قد وطأه أسلافه، فإنه كان يتوخى الحذر عند الإشارة لذلك، وعند تعبيره عن امتنانه للعلماء الأوائل . ومما لا شك فيه أنه يقدمه بتصور جديد، ولا يستشعرالأفراد الذين يقرأون أعماله بذهول تأثرهم بالنظرية الرسمية، إلا أن بعض فرضياته تشبه الفرضيات الرسمية، وما يقدمه ليس نظرية رسمية بل توجهًا، زاوية جديدة للمنظور السوسيولوجى . وفى حين يظل من

الصواب القول إنه يستمد أطروحته من الإطار العام المعروف للبحث والنظرية، فإنه لا يقدم تأليفًا لأدبيات البحث المعروفة، بل يقدم خلاصة لها[٧١]. والمرء يدرك كم أن إطار النظرية السوسيولوجية مفكك فيما يخص دراسة أبعاد الثقافة المختلفة، إلا أن نتيجة عمل بيرجر منهج فريد فى تأمل بيانات الحياة اليومية بطرائق ممهدة، وأنه نجح فى إلقاء الضوء عليها بما يؤلفه من رؤى جديدة.

وفى النهاية ماذا يمكن أن يقال حول المدخل الظاهراتى للثقافة أو لنقل بدقة، كيف يقدم بيرجر هذا المدخل ؟ ثمة اتجاه بين نقاد بيرجر ونقاد الظاهراتية للنظر إلى الظاهراتية وعلم الاجتماع الظاهراتى كمشروع لدراسة المناطق الغامضة، مناطق عالم الوهم من الوعى الإنسانى، وهى صورة ليست مكتملة، ولعل الظاهراتية المتعالية Transcendental لإدموند هوسرل باهتمامها بالجوهر والمثالية الأفلاطونية فى نظرتها للواقع (مثل نظرتها للأنا المتعالية)، تقترب من هذه الصورة عن المثالية سالفة الذكر. والظاهراتية متمثلة فى المذهب المثالى للعقلانى الألمانى، وهى فى بعض الأحيان تتجنب الواقع التجريبى، ولا بد أن نلاحظ أن هذا المذهب قد أصابه التغير منذ هوسرل وألفرد شوتز وموريس ميرلوبونتى، وليس من متسع للإسهاب فى تفصيل أعمالهم الظاهراتية، وتبيان الفروق بينهم فى المفاهيم سواء بين هوسرل ودلتاى وغيرهم من المثاليين، وإن جاز القول إنهم نجحوا فى جعل الظاهراتية أكثر تجريبية وسهلة الانقياد بين أيدى منشغلى العلوم التجريبية .

ولكن كيف تكون ظاهراتية شوتز وميرلوبنتى وبيرجر إمبيريقية؟ إنها إمبيريقية فى اهتمامها بالخبرة الإنسانية فى الحياة اليومية، وتقتصر وظيفتها بعامة على وصف الخبرات الإنسانية كما هى دون أى نظرية فلسفية حولها، برؤية الواقع الاجتماعى من وجهة نظر الفاعلين المشتركين فى موضوع البحث، والوعى كشبكة من المعانى الظاهرة للخبرة الذاتية . وبيرجر يؤكد على أنه من اليسير وصف هذا الوعى موضوعيًا، لأن عناصره الاجتماعية المهمة يتشارك فيها الفرد مع الآخرين باستمرار[٧٢]، علاوة على

ذلك، تكشف الموضوعات الثقافية عن نية صانعيها ومقاصدهم، وبهذا المعنى تصبح التجربة الإنسانية فى المعانى الذاتية والنوايا والوعى، قابلة للوصف التجريبى المنظم، حيث الأفراد يشتركون فى صياغة هذه المعانى، ومن هذه المشاركة يشتق علم الاجتماع مفاهيمه وأطره المثالية، بلغة شوتز، تعتبر بنى العلوم الاجتماعية بنى من الدرجة الثانية لبنى صاغها الفاعلون فى المشهد الاجتماعى .

ومن المهم القول بأن الظاهراتية طريقة للوصف، فهى تبدأ وتنتهى على هذا النحو الوصفى فيما يتمثل مهاداً للعلوم الاجتماعية التى تنشغل كغيرها من العلوم التجريبية، بالنسبية، ولذا فإن التحليل الثقافى يبدأ من حيث تنتهى الظاهراتية، هذا إن كان من منظور بيرجر .

ويؤكد بيرجر على أن التحليل الثقافى لا يتضمن إيثاراً للمناهج الكيفية بصورة أكبر من المناهج الكمية، ولكن المسألة تتلخص فى البحث عن منهج يستطيع بصورة مثلى تقديم البراهين المطلوبة فى موضوع الدراسة، كما يؤكد على أهمية المناهج الكمية فى التحليل الثقافى مادامت استخدمت فى توضيح المعانى الكامنة فى الموقف قيد الدراسة.

ولا يعنى رأى بيرجر القائل بأن الظاهراتية علم تجريبى، خلو المنهج من المشكلات، فكما رأينا من وصف بيرجر الظاهراتى للوعى المعاصر، رغم وجود أساس تجريبى له، ليس من السهل التحقيق الإمبيريقى أو التمييز الإمبيريقى، وليس واضحاً إلى أى مدى تتسع القدرة على إعادة الإنتاج Reproduceability : فرغم أن المعانى قسمة مشتركة والقصدية موجودة فى المنتجات الثقافية، تختلف تفسيرات هذه المعانى بين علماء الاجتماع، كما لا توجد دعامة داخلية للفرضيات العامة التى تمهد الطريق أمام العمل البحثى، حتى يتسنى التأكد من دقة تفسيرات المرء للمعانى الموجودة فى الموقف المراد بحثه .

ويمكن تلخيص المشكلة الثانية، فى أنه غالبًا ما تضفى الموضوعية على الأعمال الثقافية فى العالم الاجتماعى بطرائق مختلفة أكثر مما أراده لها منتجوها، كما أن

الأعمال الثقافية لا يشترط فيها أن تشتمل على معانٍ ذاتية أو مقصودة، والبنائيون يتعاملون مع المنتجات الثقافية كأشياء مادية قابلة للملاحظة، وليست كأشياء يمكن اختزالها فى المعانى الذاتية، ومفهوم العالم الرمزى عند بيرجر كنظام كلى من المعتقدات والقيم والمعرفة، ومفهومه الذى أخذه عن شوتز، مفهوم "عالم المعنى المحدود" يجعله أقرب للبنائيين، ورغم أن النتائج لا تتم عن مقاصد أصلية، يصرّ بيرجر على أن القصدية فعالة فى العملية الاجتماعية، فهى سواء فى أسلوب تعامل الأفراد مع بعضهم وتفاعلهم مع العالم، وبذا فإن المدخل الظاهراتى يلعب دوراً فى أى تحليل للواقع الاجتماعى .

والجدير بالذكر أن مبعث قيام علم الاجتماعى الظاهراتى، هو تصحيح ما قام به علم الاجتماع الوضعى فى توسيع الظاهرة الاجتماعية؛ لذا فالوضعية بها مواطن خطأ عدة فى أسسها التى قامت عليها؛ لميلها نحو بناء وتكوين بنى من النظام الثالث أو حتى الرابع مثلاً، وإعداد أطر رياضية، ونزعتها نحو تحليل الواقع الاجتماعى تحليلاً شاملاً، حيث ما يريده المرء أداة تصورية من أرض الواقع الاجتماعى، فمشكلة الوضعية والظاهراتية، عند بيرجر، تتمثل فى تلك البنى التى تم توسيعها دون القيام بالدخول إلى ما هو إنسانى؛ فيما الخطأ الجسيم فى العلوم هو تعاملها مع الواقع الإنسانى كشىء مسلم به، ومن ثم فمشكلة علم الاجتماع الوضعى لدى بيرجر، تكمن فى أنها رغم بدايتها البسيطة ببنى تبحث الظواهر من ذاتها، فإن تصوراتها تلتبس بقوانين الواقع[٧٣] .

ولأن ظاهراتية شوتز تصحيحية، فإنه يرى أن البنى التى يستخدمها علماء الاجتماع لابد أن تلتزم بفرضية "الملائمة"، هذا يعنى أن المفاهيم المستخدمة فى التحليل والتأويل الاجتماعى لابد أن تصاغ على هيئة يفهمها الفاعلون، فى الموضوع قيد البحث، بلغة أخرى، أن يكون المفهوم أو التأويل السوسيولوجى ملائمًا على مستوى المعنى، بما يعنى توافقه مع التأويل الواعى داخل الحياة اليومية .

ويرى بيرجر أن العناية الكاملة بالمعانى الذاتية تؤدى إلى النزعة المثالية، أما الاهتمام بموضوعية الواقع الاجتماعى فتؤدى إلى التشيؤ السوسيولوجى، والاهتمامان

يؤديان إلى تشويه الواقع الاجتماعى، فكلاهما، على حد قوله، صائب إن اجتمعا معًا، اعتباراً من أن مزية المدخل الظاهراتى فى تحليل الثقافة، على المستوى التاريخى، مسحة من التوازن على الاتجاهات الوضعية التى سادت علم الاجتماع لفترة طويلة، على أن أعمال بيرجر لم تحقق هذا التوازن بدرجة كافية؛ لأنها أميل للمثالية، ورغم ذلك ففكرته عن الجدل بين الفرد والمجتمع وعمله الواسع فى التحليل الثقافى يطرح مسالك مهمة لتحقيق هذا التوازن المأمول .

ترجمة: محمد حافظ دياب

المراجع

(1) Beger, P. : The sacred canop, Garden city, Dobleady, 1967,p.4.

(2) Beger, P. : "Reification and the sociological critique of consicness" (with s. pull-berg), History and therory, p 200.

(3) Beger, P. : The Sacred canopy, Op. cit., p.23 .

(4) Ibid., p. 22.

(5) Beger, P. : The social construction of reality (with Th, Luckmann) , Garden city, Boubleaday , 1966, p.14.

(6) Beger, P. :The Sacred canopy, Op. cit., p. 128.

(7) Ibid., p. 128.

(8) Beger, P. : Sociology Reinterpreted (eith H.Kellner) , Garden city, Doubleday, 1981, p. 42.

(9) Beger, P. : Facing Up to modemity, New York, Basic Books , 1977.

(10) Beger, P. : The social construction of reality , Op.cit., p. 20.

(11) Beger, P. : Invitation to sociology, Garden city, Doubleday, 1963, p. 122.

(12) Beger, P. : Sociology Reinter preted, Op.cit., p. 142.

(13) Ibid., p. 57.

(14) Beger, P. : The sacred canopy, op.cit., p. 78.

(15) Beger, P. : The Socail construction of reality, op. cit., p. 78.

(16) Ibid., p. 57.39.

(16) Ibid., p. 57.39.

(17) Ibid., p. 57.40.

(18) Wisdom, I.O. "The phenomenolgical Approach to the sociology of knowledge" in (philosophy of the social sciences), vol. 3, 1973, pp. 257-266.

(19) Beger, P. : The Social construction of reality, p. 181.

(20) Beger, P. : The sacred canopy, Op. cit., p.4.

(21) Ibid., p. 8.

(22) Ibid., p. 15.

(23) Ibid., p.4.

(24) Beger, P. : The Social construction of teality, Op. city. p., 74.

(25) Ibid., p. 70.

(26) Ibid., p. 130.

(27) Beger, P. : Marriage and construction or reality " With H.Kellner). in (Diogenes), vol. 64, pp. 5-22.

(28) Beger, P. : Invitation to sociology, op. city.

(29) Beger, P. : The socia constructio of reality, op. cit, p. 173.

(30) Beger, P. : The dacred canopy, Op. cit, p. 16.

(31) Beger, P. : The social construction of reality, op. cit, p. 65.

(32) Ibid., p. 66.

(33) Ibid., p.95.

(٣٤) تراجع أعمال :

Baum (1980), Cairns (1974), Harvey (1973), Hammond.

(1969), Wilso (1969), Clanton (1973).

(35) Bergesen, A. "A Durkeimion theory of politicial witch- hunts with the chinese Cultural revolution of 1966- 1969 as an example" in (Journal for the scientific study of religion), vol, 17, 1978. (19-29.

(36) Beger, P. : The sacred canopy, Op. cit, p. 28.

(37) Beger, P. : invitation to sociology, op. cit, p. 111.

(38) Beger, P. : The social construction of realit, op. cit, p. 98.

(39) Ibid., p. 101.

(40) Ibid., p. 133.

(41) Beger, P. : Marriage and constructuon of reality, op. cit.

(42) Beger, P. : The Homeless mind (with B. Berger and H.Kellner New York, vintage, 1973 p. 9.

(44) Beger, P. : The Homeless mide, Op. cit, p. 112.

(45) Ibid., p. 202.

(46) Ibid., p. 149.

(47) Beger, P. : Marriage and contructuon of reality, op. cit., pp. 5 -22.

(48) Beger, P. : The sacred canopy , Op. cit, p. 138.

(49) Beger, P. : invitation to sociology, op. cit, 9.87.

(50) Beger, P. : The sacred canopy, Op. cit, p. 107.

(51) Ibid., p. 108.

(52) Beger, P. : "secular theology and Rejectionof thesupernatural" in (Theological studies), vol. 28-39.

(53) Beger, P. : The Homeless mind, Op. cit, p. 109.

(54) Beger, P. : The heretical imperatie, New York , Doubledqy, 1979.

(55) Beger, P. : invitation to sociology, op. city, p. 109.

(56) Beger, P. : The Homeless mid, Op. cit, p. 185.

(57) Beger, P. : On the conceptualization of the supernatural and the sacred "(with H.Killer), in (dialogy) , vol. 17, p. 36.

(58) Beger, P. : The Homeless mind, Op. cit.

(59) Ibid., p. 59.

(60) Beger, P. : The heretical impervatie, op. cit, p. 79.

(61) Beger, P. : On the obsolescence of the concept of honor " in (European Journal of sociology), vol. 11, pp. 373-380.

(62) Beger, P. : The Homeless mind, Op. cit., p. 90.

(63) Ibid., p. 83.

(64) Ibid., p. 82.

(65) Beger, P. : "New Attack on the legitmacy of Business" in (Harvard business review), October 1981, pp. 82 - 99.

(66) Beger, P. : On the concepualization of the supernatural and the sacred , op.cit, p. 36.

(67) Beger, P. : secular therology and the regection of the supernatural, op. cit., p. 36.

(68) Beger, P. : gacing up to modernity, op. cit. p. 137.

(69) Beger, P. : Sociolgy - a Biographical approc (with B. Berger), New York, Basic Books., 1972.

(70) Hammond , ph., op. cit. p. 415.

(71) Wilson, 1. : The De - alienation of peter Berger " in (soundings), vol. 52. 1969, p. 524.

(72) Beger, P. The Homeless mind, Op. ci., p. 14.

(73) Beger, P. The social constructionof reality, op. cit, p. 186.

مصطلحات الفصل الثانى

Act of Reflection	الممارسة الفكرية
Anthropological Givens	المعطيات الأنثروبولوجية
Biological Constants	الثوابت البيولوجية
Divisibility	القابلية للتقسيم
Existentialism	الوجودية
Extemalization	الانفصال
Fluidity	التدفق
Functional Integration	التكامل الوظيفى
Identity Set	منظومة الهوية
Internalization	الاستدماج
Interpretation	التأويل
Legitimation	المشروعية
Marginl Situations	المواقف الهامشية
Mechanistic Causality	العلّية الميكانيكية
modemity	الحداثة
Phenomenology	الظاهراتية
Psychological Imperative	الركيزة النفسية
Reification	التشيؤ
Signs	العلامات
Socialization	التنشئة الاجتماعية

Socio- Cultural Pluralism	التعددية الاجتماعية والثقافية
Symbols	الرموز
Sympathetic Reason	التفكير الوجدانى
Typification	الاقتداء
Universal Causality	العلّية الكونية
Value Position	الموقف القيمى
World of Every day Life	عَالَم الحياة اليومية
World Views	رؤى العالم

الفصل الثالث

الأنثروبولوجيا الثقافية عند مارى دوجلاس

ينبثق منهج مارى دوجلاس فى دراسة الثقافة من نظرتها إلى الحياة اليومية وهى فى ذلك تتشابه مع بيرجر Berger، فالرموز الحياتية العادية والأشياء والأنشطة كلها تعبر عن بنية الحياة الاجتماعية. وعلى الرغم من أن التدريب الذى حصلت عليه كان منصبًا على مجال الأنثروبولوجيا الثقافية، فإنها لم تكن مهتمة بالقدر الكافى بدراسة القيم ورؤى العالم، وركزت كل اهتمامها على المنتجات الثقافية الملموسة وعلى المصنوعات المتعلقة بالحياة اليومية والأساليب التى يتعامل بها الناس مع أجسادهم وما إلى ذلك. ولقد اعتبرت الواقع اليومى هو محور أبحاثها، وبذلك تفوقت على بيرجر فى هذه الناحية؛ حيث إنه ركز على الوضع الفلسفى الآتى للواقع اليومى والذى يعد بمثابة الأداة والوسيلة لإدراك الآخر وأنماط الشرعية الأخرى الأكثر تجريداً والأشد بعداً .

ونظرًا لأن دوجلاس اعتبرت الحياة اليومية فى حد ذاتها هى محور اهتمامها فإن معظم كتاباتها تدور حول بعض الأمور الدنيوية كالقذارة والطعام والأجساد والنكات والممتلكات المادية وأساليب الكلام. ولقد اهتمت أيضًا فى كل أعمالها بأنساق التصنيف – أى بالأنماط أو الأبنية الثقافية – التى تعطى للرموز الملموسة معناها، كما يؤكد وجودها من خلال الشعائر والكلام. ويعطى الانحراف والقذارة وما إليها من الأمور التى نعتبرها من مظاهر التلوث قدرًا كبيرًا من الأهمية عندها نظرًا لانعكاسها وتأثيرها على الأنساق الاجتماعية وقواعد التصنيف. وهى تفترض أيضًا أن العنصر الأساسى

فى التصنيفات الثقافية وفى نظام الحياة الاجتماعية وهو وجود "الرموز" والتى تبين "تعين " حدود أو خطوط التقسيم، وهذه هى الأساليب التى من خلالها يمكن التمييز بين التجمعات البشرية بعضها عن بعض (الخطوط الخارجية). كما تتمايز بالمثل داخل هذه التجمعات الفردية أو الأفراد (الخطوط الداخلية).

والواقع أنه يمكن القول إن هذا الاهتمام بالحدود الرمزية هو الذى يحدد إسهامها النظرى الطموح والذى تمثل فى محاولتها وصف كل المجتمعات الإنسانية، وكل الأشياء المحيطة بالكون من خلال مصطلحات تتعلق بطبيعة الارتباطات المختلفة بين خطوط التحديد الداخلية والخارجية وهو ما تطلق عليه اسم " الشبكة " و " الجماعة ".

ولقد انبثق اهتمام دوجلاس بأنماط التصنيف من التساؤلات المتعلقة بترتيب الحياة الجمعية ومن هنا بدا التباين بوضوح بينها وبين بيرجر؛ حيث نجد أن نظرته العامة الشاملة إلى الثقافة تشمل الاهتمامات العيانية مثل تحديث النظم الاجتماعية والتى تعود دائماً إلى مسألة احتياجات الأفراد ورغباتهم، وإلى المعنى والغرض من تلك الرغبات، والحاجة إلى وجود عالم آمن يمكن أن يعيش فيه ثم الحاجة إلى الإحساس بالتضامن والتماسك الإنسانى .

وعلى العكس من دوجلاس يميل بيرجر إلى إثارة التساؤلات الخاصة بالتمايزات الثقافية المهمة والمؤثرة فى الجماعة ككل، كما تهتم بالقنوات والطرائق التى تعمل على نشر تلك التمايزات، وهذا يكشف عن مدى دينها لدوركايم، فقد أخذت بطريقة جادة الاتجاه الدوركايمى حول التعامل مع الظاهرة الاجتماعية كحقيقة متفردة بذاتها. فالعالم الذى نضعه ونتعامل معه لا يبتعد كثيراً عن الأفراد فهو العالم الذى يتم فيه تكوين مفاهيم الشخص الذاتية وهو العالم الذى يتجسد فى القواعد والأساليب اللغوية التى يتمثلها الفرد منذ الطفولة، كما أنه هو العالم الذى يضم الفرد باعتباره كائناً أخلاقياً يتقيد ويخضع للتعادلات المرتبطة بالأشياء والأفعال .

ونظراً لاهتمام دوجلاس بالأشياء المادية والدنيوية، فلا شك أن أعمالها تحتاج منهجاً مختلفاً حتى نستطيع أن نفهمها ونقدرها، فأعمالها تعتمد على مستوى منخفض

نسبيًا من التجريد يقوم كلية على الاستقراء وتفسر الأشياء بالاتجاه إلى الأمثلة الظاهرة أكثر من الاعتماد على الجدل الفلسفي .

ومع أن بيرجر يعتمد على الاستقراء وعلى الأمثلة بشكل مكثف، فمن الواضح أن دعاواه النظرية والفلسفية متأثرة بالفنومنولوجيا (فلسفة الظواهر).

أما ماري دوجلاس فإن الأساس النظرى لمدخلها إلى الثقافة يظل متواريًا إلى حد كبير، إذ لم تكن تهتم بالدفاع عن أى مدخل من الداخل " فوق النظرية " بقدر اهتمامها باستخلاص ملاحظات من المستوى "المتوسط" عن المكونات العادية للثقافة، وهى تمثل من هذه الناحية أسلوبًا مختلفًا عن هابرماس وبدرجة أقل من فوكو، ولقد اهتم كل من هابرماس وفوكو بالدعاوى الأكثر عمومية والتى تكمن وراء العلوم الإنسانية وذهبا فى ذلك إلى حد محاولة إعادة صياغة هذه الدعاوى على أعلى مستوى من العمومية، فقد كانا يريان من الضرورى التعامل بدقة مع هذه المجردات. كما ينبغى بالنسبة لفوكو أن نضع فى اعتبارنا رغبته فى أن يخطط لمجالات نظرية مثيرة فى الوقت الذى يهتم فيه بالمشكلات التاريخية الملموسة، والطريقة التى نستطيع أن نفهم ونقدر بها أعمال دوجلاس تكون من خلال المقارنة والاسترشاد بالأمثلة التى تستشهد بها وبطريقتها فى الاستقراء ثم نقوم بعد ذلك بالتوسع وتطبيق ذلك على حالات أخرى كالموسيقى والفن والشروق والغروب وما إلى ذلك، حتى نصل إلى نقطة نكون من خلالها قادرين على تقييم مدى عمومية المفاهيم التى تستعين بها .

الدعاوى العقلية :

يضم التراث الدوركايمى فى العلوم الاجتماعية العديد من الباحثين أمثال:

إرفنج جوفمان **Erving Goffman** كاى إريكسون **Kai Erikson**

روبرت بيللاه Robert Bellah جاى سوانسون Guy Swanson، ولقد تأثرت دوجلاس بهذا التراث الإنسانى، كما اهتمت بالتساؤلات الخاصة بالنظام الأخلاقى وبالأساليب والطرائق التى تعمل بها الشعائر لتجسيد ذلك النظام، ولقد اتبعت أكثر من غيرها من الباحثين المنهج الدوركايمى فى الاعتماد على الثقافات البدائية لتوضيح الطبيعة العامة لهذه العمليات الثقافية، كما يمكن القول إنها أبرزت ذلك الجانب من أعمال دوركايم التى تعاون فيها مع مارسيل موس وغيره من العلماء فى دراسة طبيعة أنساق التصنيف، ولكنها على العكس لم تهتم فى أعمالها بالحديث عن الخاصية الثنائية التى دفعت دوركايم إلى التفرقة بين الثقافة والبناء الاجتماعى، كما جعلته فى دراسته عن الدين يرد الثقافة إلى مجرد وظيفة للبناء الاجتماعى، فقد كانت دوجلاس باعتبارها متخصصة فى الأنثروبولوجيا الثقافية تركز على الثقافة فى حد ذاتها، وتهتم بوجه خاص بالأنماط الداخلية للثقافة أكثر من اهتمامها بالبحث عن الأسباب والعلل النهائية أو عن الحتمية التى تفرضها بعض العوامل الأخرى. وقد دفعها ذلك المطلب إلى الاهتمام بأعمال كلوديفى ستروس وغيره من علماء الاتجاه البنائى ولكنها كانت بالإضافة إلى ذلك أيضاً تنتقى بعناية من ذلك التراث، بينما ظلت تقف موقف الناقد من بعض أحكامه التعميمية .

التراث الدوركايمى:

من بين كل المفكرين الذين أسهمت أفكارهم فى تشكيل العلوم الإنسانية كان إميل دوركايم هو الوحيد الذى ظهر تأثيره بوضوح فى أعمال مارى دوجلاس، وتعتبر هذه إحدى أهم الخصائص المميزة لموقفها العلمى، وعلى الرغم من أن تأثير دوركايم ظهر فى الكثير من العلماء مثل فوكو وبدرجة أقل عند بيرجر وهابرماس، فإن كل هؤلاء المفكرين تأثروا بعلماء آخرين أو باتجاهات أخرى أكثر من تأثيرهم بدوركايم، فعلى العكس من بيرجر وهابرماس لا يوجد فى أعمال دوجلاس سوى تأثير طفيف

للفنومنولوجيا، كما أنها على العكس من فوكو وهابرماس لا تبدى سوى علاقة طفيفة بماركس، كما أنه لا يظهر فى أعمالها أيضاً تأثراً كبيراً بكتابات ماكس فيبر وذلك على العكس من بيرجر .

ولقد استوعبت دوجلاس ما كان يقصده دوركايم عن وجود أساس اجتماعى للفكر الإنسانى، ولذا فقد تُعرض تطبيقها هذا الفهم للنقد الشديد على أنساق المعتقدات فى المجتمع الحديث، ومع ذلك فقد كانت تشعر أن دوركايم يدفع أفكاره عن المحددات الاجتماعية للمعرفة إلى النتيجة الراديكالية الكاملة (XI : ١٩٧٨) وذلك يرجع فى نظرها إلى الدعاوى التى افترضها دوركايم وهى أولاً - : أن البدائيين يختلفون عن المتحضرين " حيث ينتظم أعضاء الجماعات البدائية من خلال التماثلات، ويرتبط أعضاء الجماعات البدائية بحياة رمزية مشتركة، بينما يقوم أعضاء المجتمعات الحديثة كأفراد متباينين يرتبطون معًا عن طريق تبادل الخدمات المتخصصة. " (XI : ١٩٧٨) ثانيًا: لقد كان دوركايم يؤمن بوجود حقيقة علمية موضوعية أى إمكان وجود معرفة غير محددة تحديداً اجتماعيًا فى المجتمعات البدائية، وقد رفضت كلتا الفكرتين، ويقوم الاختلاف فى فكر دوركايم بين التضامن الآلى الذى يربط المجتمع البدائى بقوة عن طريق التماثل وبين التضامن العضوى الذى يربط المجتمع الحديث بقوة عن طريق الاعتماد المتبادل. ورغم أهمية الاختلاف بين أعضاء المجتمع فإنه لا يفصل البدائيين عن المتحضرين فصلاً تامًا؛ فالمركب المؤلف من الآلى والعضوى يوجد فى نوعى المجتمعات حيث وجود بعض حالات من التماسك الآلى والعضوى فى كل من المجتمع البدائى والمجتمع الحديث .

وفى ضوء هذه النظرية يمكن اعتبار العلمانية مجرد نظرة أخرى للكون نشأت من خلال تنظيم اجتماعى معين، فالمجتمعات الحديثة مجتمعات علمانية نتيجة لتنظيمها الاجتماعى. وهو تنظيم لا يعتبر حديثًا بالمقارنة مع التنظيم البدائى فحسب، ولكن أيضاً لأنه يمثل أنماطًا خاصة ومتميزة من العلاقات الاجتماعية، فإذا توفرت لدى المجتمعات

البدائية أشكال التنظيم الاجتماعى نفسها فسوف تظهر لديهم نظرة علمانية مماثلة إلى الكون ولكن فى شكل الدين البدائى. فالنقلة التطورية لا تشبه النقلة من التضامن الآلى إلى التضامن العضوى أو الانتقال من الدين إلى العلم ؛ فالأقزام مثلاً وهم أحد المجتمعات البدائية لا توجد لديهم خبرة حياة دينية، وترد دوجلاس ذلك إلى انخفاض مستوى التنظيم الاجتماعى هناك، ومن ثم فإن المجتمعات المماثلة الأكثر تنظيمًا وإحكامًا يجب أن تكون لديها حياة دينية أكثر ثراء كوظيفة لاختلاف علاقاتهم الاجتماعية.

وتذهب مارى دوجلاس فيما يتعلق بالعلم إلى أن "مستويات الأداء فى المجتمع خلال القرن التاسع عشر أسهمت بغير شك فى أن يستوعب دوركايم تصنيفات الجدل العلمى "(XI : ١٩٧٨) حيث كان يسعى جديًا إلى أن يشغل مكانة مرموقة فى ذلك المجتمع العلمى وفى ذلك يكمن جوهر المشكلة فى تحليل الثقافة الحديثة. فالمجتمع الذى يكون صورة اجتماعية عن الكون (كما هو الشأن بالنسبة للعلم) لا يخمن ذلك التصور بما يعرف باسم المقدس والخطر فحسب، ولكنه أيضًا وفى المحل الأول باعتباره حقيقة واقعية وأمرًا طبيعيًا فى حد ذاته. وهذه النظرة توحى بأن ما نعتبره فى المجتمع الحديث شئون العلم هو فى الواقع من أمور الدين .

وكما تقول دوجلاس، " فإن الخاصية الثانية الرئيسية للمقدس هى صعوبة تفسير حدوده لأنها متضمنة فى الضمير الجمعى وفى الرأى الجمعى الذى يعمل على حمايته. ومن ثم فإنه يمكن التفسير النهائى للمقدس بأنه يأتى على شكل هذه الطريقة التى بها صنع الكون ولأن المقدس والخطر حقيقة وواقع يشيران إلى ذلك ".(XV : A ١٩٧٨) .

ولقد رحبت دوجلاس بفكرة النسبية المتضمنة فى نظرة دوركايم إلى العالم الذى تنتمى إليه، فبالنسبة لها لا يوجد ما يعرف باسم المقدس؛ حيث التفسيرات العلمية والمتعلقة بالصحة تعتبر هى المحددات للنظام الاجتماعى وهى فى منزلة الآلهة والأرواح

ومكانتها. وهذا الغرض دفعها إلى الكشف عن أفكارنا المتعلقة بالصحة والنظافة والقذارة والتلوث والمقصود بهذه المفهومات بالمعنى الواسع للكلمة النظم الكونية؛ حيث ننتقل من شعائر الطهارة اليومية إلى رؤى العالم، ومن ثم فإن دعواها الأساسية هى أن الثقافة متأصلة فى العلاقات الاجتماعية اليومية .

البنائية :

وتدين دوجلاس للبنائية بأقل مما تدين به لدوركايم ولكنها أخضعت مع ذلك دعاوى البنائية للنقد والاختبار فى محاولة لتوضيح موقفها. وكما سنرى حين نتكلم عن فوكو فإن الخطة الشاملة التى وضعها ليفى ستروس فى توجهاته البنائية للأنثروبولوجيا كان يشعر بها كثيراً من نقاط الضعف ولم تعط العائد الكافى المأمول منها، بحيث إن عدداً قليلاً من علماء الأنثروبولوجيا من الأجيال التالية ومنهم دوجلاس هم فقط الذين تحمسوا لها ولكنها مع ذلك لم تستمر فى طريق البنائية طويلاً .

ولقد ذهبت دوجلاس إلى أن أى خبرة من الخبرات يجب استقبالها فى إطار بنائى مع أن هذه الدعوى ليست مقصورة على البنائيين وافترضت مثلما فعل بيرجر؛ إذ لابد من تنظيم الحقيقة والواقع بشكل رمزى حتى يمكننا تأويلها والتصرف إزاءها، وذهبت مع ليفى ستروس إلى أن تنظيم بنية الخبرة أو التجربة تنظيماً بنائيًا لا تتأتى إلا من خلال نسق من الثنائيات المتقابلة: الرجل والمرأة، الأسود والأبيض، الشر والخير، الطهارة والدناسة، وتلك هى نوعية التمايزات التى تجعلنا تكتسب الخبرة والمعرفة حين نواجه ما يعرف باسم الحدود الرمزية، إلا أنها لم تذهب إلى أبعد من هذا المجال التحليلى مثلما فعل ليفى شتراوس حين ذهب إلى أن كان أنساق التصنيف تتألف من تقابلات ثنائية وأن سر فهم هذه الأنساق وإدراكها يكمن فى تحديد الأنماط المتوازية من بين هذه التقابلات. وقد أغفلت دوجلاس بشكل عام فى أعمالها اعتبار الأنماط الثقافية أنماطًا على درجة عالية من التكامل مفضلة عليها النظر إلى التماثلات التى توجد بين المحتوى

السطحى للرموز (الأجساد على سبيل المثال) وبين المعتقدات الضمنية المصاحبة لتلك الرموز. والإشكالية بالنسبة لدوجلاس هى ما إذا كان هذا الحد الرمزى موجود على الإطلاق؟ وكيف يظهر هذا الحد الرمزى بوضوح، وكيف يمكن اكتشافه داخل المجتمع، وكيف تعمل الأنشطة الاجتماعية على تكريس وجوده. كما أنها لم تقبل دعوى البنائيين عن أن التقابلات الثنائية الرمزية تتوافق مع النمط الفسيولوجي المحدد الخاص بالمخ الإنسانى، الذى يمكن أن يعمل من خلال دوافع ثنائية ولعل هذا يستخدم ولو بدرجة بسيطة فى فهم سبب تكون الثقافات والطريقة التى بنيت بها. ولقد فضلت دوجلاس فى محاولة منها للإجابة عن تساؤلاتها النظر إلى طبيعة الجماعات فحيث تزداد التفاعلات بين أعضاء الجماعة المغلقة على سبيل المثال فإن الرسائل التى تعتبر وسيلة مهمة فى تنسيق نشاط تلك الجماعة يمكن أن تظهر فى السلوك نفسه ولا تحتاج بالتالى إلا لقدر ضئيل من التوضيح فى الكلام أو السلوك، أما فى الجماعات غير المترابطة فإن قلة النشاط وتباينه قد يحتاجان إلى التعبير عنها وصياغتها فى نسق معقد من الرموز الدقيقة.

والصعوبة الأخرى التى تواجه دوجلاس فيما يتعلق بالبنائية هى دعواها الوصول إلى منهج لتحديد المعنى الحقيقى للأسطورة وغيرها من الأنساق الثقافية الأخرى. فافتراض أن الباحث الأنثروبولوجى يستطيع أن يشكل بدقة من الناحية الظاهرية الأشياء التى يمكن أن تتصل وأسباب اتصالها من خلال النظرة إلى التقابلات الثنائية فى بعض أجزاء النسق الثقافى هو افتراض فيه كثير من الادعاء ؛ حيث لا يوجد معنى وحيد يمكن أن ينتقل من خلال نظام الرموز. فالباحث الأنثروبولوجى يصنف ببساطة معنى واحداً من مجموعة من المعانى المحتملة أو المتضمنة والتى يمكن أن تنتقل، وقد يساعد هذا التأويل فى إلقاء الضوء على بعض الأغراض والتى غالبًا ما تكون أقل من مجموعة المعانى الكثيرة التى توجد فى المكان الاجتماعى نفسه. وباختصار يمكن القول بأن الباحث الأنثروبولوجى ينهمك فى عملية التقليص من خلال محاولته إيجاد تأويل واحد لأى أسطورة من الأساطير، وتزعم دوجلاس أن المنهج المناسب فى هذه الحالة

يكمن فى الموقف الاجتماعى نفسه والاهتمام بكل الأساليب والطرائق التى يتم الاتصال من خلالها، بحيث يصبح الفرد على الأقل مدركًا وواعيًا للتعددية الكامنة فى المعانى، وهنا تبتعد دوجلاس عن البنائيين مرة ثانية فى رفضها دعواها الوضعية المتطرفة، إذ إنها تفضل على ذلك الاعتراف مع الأنثروبولوجيين التأويليين بنسبية المعانى فى السياقات الأكثر اتساعًا والتى تتحقق فيها هذه المعانى .

ومن الناحية العملية كانت دوجلاس تتحاشى عمليات ما نسميه "التخمين الثانى" سواء بالنسبة للمعلومات المتوفرة لديهم عن المجتمعات الحديثة أو البدائية التى قامت بدراستها، كما أنها لم تزعم قط أنها توصلت إلى اكتشاف المعانى الأصلية أو العميقة لهذه المعلومات أبعد مما يراها أصحابها الذين ابتكروها، ولكنها حاولت القيام بأكثر من مجرد الوصف الخالص للمعانى الأصلية أو السطحية، كما حاولت الكشف عن سبب ظهور الرموز فى بعض الأوضاع دون البعض الآخر. كما اهتمت بالبحث عن سبب تعقد الأنماط التى تقوم بين الرموز فى بعض المناسبات دون غيرها. وفى محاولة منها للإجابة عن هذه التساؤلات نجدها تركز بشدة على الأنماط أو الأبنية أو العلاقات بين الرموز أكثر من تركيزها على المعانى المحددة الكامنة داخل هذه الرموز .

المنظور الثقافى لدوجلاس :

يبدو أن أفكار دوجلاس عن الثقافة قد تطورت تدريجيًا منذ بدأ دراستها الميدانية لقبائل Lele فى الكونغو البلجيكية فى بداية الخمسينيات، ولقد اهتمت بدراسة دور الحيوانات فى الرمزية الدينية (١٩٥٧ - ١٩٦٣) وقد جعلتها دراستها للعبادات السائدة بين الليل والمعتقدات المتعلقة بالتلوث واهتماماتهم الصحية تدرك وجود عمليات للتصنيف أكثر عمومية واتساعًا؛ حيث إنها ترتبط بالتنظيمات الدينية وغيرها من أشكال التنظيم وتظهر تلك العمليات من خلال دراسات أنساق التصنيف ذات المستوى العالى (٢٠٤ - ١٩٧٨ أ) .

وفى كتابها المعنون **بالطهارة والخطر** Purity and Danger (١٩٦٦) تعرض بعض الأفكار المتعلقة بالأساس الاجتماعى لمعتقدات التلوث، ولقد أصبح تفكيرها أكثر تنظيماً فى هذه الناحية مع ظهور كتابها الخاص **بالرموز الطبيعية** Natural Symbols (١٩٧٠) وكتاب **التحيز الثقافى** Cultural Bias (١٩٧٨)، بالإضافة إلى بعض المقالات الخاصة بفحوص المعانى (١٩٧٨) والصوت المؤثر (الفعال) Active Voice حيث أوضحت فى تلك الكتب والمقالات أفكارها العامة المتنوعة عن الرابطة بين الثقافة والمجتمع، ولا شك أن كتابها عن التحيز الثقافى يمثل أكثر من منهج منظم يوضح العلاقة بين أشكال التنظيم وبين العوالم أو الأكوان الكاملة، كما امتدت أفكارها إلى مناطق كونية جديدة وظهرت هذه الفكرة فى كتابها **عالم السلع** The World of Goods (١٩٧٩) والذى اشتركت فى تأليفه مع بارون أشروود Baron Asherwood، حيث كشفا عن الدور الاتصالى للسلع، أما كتابها عن **المخاطرة والثقافة** (١٩٨٢) والذى قامت بتأليفه مع أرون وايلدفسكى Aron Wildawsky فينظر إلى الحركة البيئية على أنها نســق اعتقادى ينشأ فى الجماعات الطائفية. وقد يكون من الأفضل كى تكتشف بطريقة منهجية المستوى الراقى من أفكار دوجلاس أن نبدأ بتحليلها لكل من القذارة والنظافة .

التلوث والنظام الأخلاقى:

يجب أن نأخذ فى اعتبارنا أن أى منتج صناعى بسيط غالبًا ما يتضمن جوهر النسق الاجتماعى السائد فى المجتمع؛ فالسلعة فى رأى ماركس هى التى تحمل الأسلوب الرأسمالى فى الإنتاج، وفهم طريقة إنتاج السلعة وتبادلها والقيمة التى تحملها يلقى ضوءًا على جوهر الرأسمالية. كما أن دوركايم يرى أن الطوطم البسيط لدى الأستراليين الأصليين هو جوهر الدين. كذلك فإن فهم سبب تقديس بعض الأشياء التى تبدو غير ذات أهمية كالعصى المقدسة أو الأحجار المقدسة يعتبر هو المفتاح الأساسى لفهم الحياة الدينية ليست فقط لدى الأستراليين الأصليين ولكن أيضًا لفهم

كل الصور الأولية للحياة الدينية، أما بالنسبة لدوجلاس فإن السلعة شيء بسيط وواضح ويستخدم في الحياة اليومية تمامًا كما هو الحال بالنسبة للسلعة عند ماركس والطوطم عند دوركايم. أما المهم فهو القذارة وفهم ما يجعل الأشياء تبدو قذرة أو نظيفة. فهو الأساس في أعمال دوجلاس لفهم الأسرار الكامنة وراء النظام الأخلاقي نفسه، والأساليب التي يلجأ إليها المجتمع بصفة دورية لكي يعمل على إعادة تجديد وتدعيم علاقاته الاجتماعية الأساسية ومشاعره الجمعية. ما القذارة وما أسباب الاشمئزاز منها والإسراع لتنظيف الأشياء؟ وقد يبدو من الوهلة الأولى أن الأشياء القذرة تبدو قذرة في ذاتها وبذاتها، فنحن نعرف أن الأحذية قذرة حينما نراها كذلك، كما نعرف أن أيدينا تحتاج إلى غسيل. كما نرى بقايا الطعام على السجاجيد، ونرى البقع على القمصان، والسؤال الملح هنا هو لماذا نعتبر هذه الأشياء قذرة ؟ ولماذا نعتبر بقايا طعام العشاء قذارة إذا ما سقطت على الأرض؟ وأن من النظافة أن نضعها في سلة المهملات التي توضع بدورها على الأرض ولكن فقط في مكان مختلف، أو بمعنى أفضل وأوضح لماذا تعتبر الأحذية قذارة إذا وضعت على المنضدة ولكنها لا تعد قذارة وهي موضوعة على الأرض. وإذا فكرنا في هذه الأمثلة فسوف يتضح لنا أن المسألة ليست بقايا الطعام أو الأتربة في ذاتها هي التي تستثير الاستجابة للقذارة ولكن موقع أو مكان بقايا الطعام هو الذي يثير هذه الاستجابة .

ويجب أن نوضح أننا نجد أنفسنا أمام التعريف القديم للقذارة من أنها أشياء في غير موضعها، وهذا مدخل يثير كثيرًا من التساؤلات فهو يتضمن حالتين؛ الأولى هي مجموعة من العلاقات المنظمة والثانية عكس هذا النظام. فالقذارة لا يمكن أن تكون واقعة معزولة عن بقية الأشياء أو شيئًا لا نظير له، حيث توجد القذارة فلابد أن يكون هناك نسق معين يحيط بها؛ فالقذارة هي نتاج جانبي لحالة من التنظيم والتصنيف الرتيب للأشياء على اعتبار أن التنظيم يستبعد العناصر غير المناسبة (١٩٦٦ : ٤٨).

ومن وجهة النظر تلك تكون القذارة نسبية فالغبار ليس قذارة في ذاته ولكن القذارة هي الغبار على السجادة. وكذلك ليس رماد السجائر في ذاته قذارة ولكن القذارة هي وجوده على المقاعد؛ فالنظافة والقذارة يتوقفان على نسق تصنيف الأشياء ومواقعها داخل هذا النسق. وتؤكد دوجلاس على ذلك قائلة " إنها فكرة نسبية فالأحذية ليست قذارة في حد ذاتها ولكنها قذارة إذا وضعت فوق مائدة الطعام. كما أن الطعام ليس قذارة في حد ذاته ولكن القذارة أن نترك أواني الطعام في حجرة النوم أو حين يلوث الطعام الملابس، وبالمثل حين نرى أدوات الحمام داخل حجرة الجلوس فهي قذارة. كذلك حين نضع الأشياء داخل البيت ويجب أن نتركها خارجه أو حين تظهر الملابس الداخلية مكان الملابس الخارجية وما إلى ذلك. وباختصار يمكن القول إن سلوكنا إزاء التلوث ليس إلا استجابة لأي فكرة تتعارض مع التصنيفات الراسخة في الذهن" (١٩٦٦ : ٤٨).

ويمكن الآن أن نعمم هذه النقطة الخاصة بالقذارة على أنساق الطهارة وننتقل من الطهارة إلى التساؤلات الخاصة بالأشياء المقدسة، ففكرة القذارة تنقلنا مباشرة إلى مجال الرمزية، كما أنها تبشر بوجود رابطة واضحة مع نظم الطهارة الرمزية، ويمكن القول باختصار هنا أن أنساق التصنيف تعتبر هي الأساس في مدخل دوجلاس الثقافي. وهنا يظهر التساؤل الملح وهو ما النسق هنا ؟ وإن النسق يبدو في شيئين الأول يتمثل في القواعد المعيارية للمجتمع فالأوامر والنواهي لا تنظم السلوك فحسب ولكنها في الحقيقة تعمل على تقسيم الواقع إلى الصور والأبنية. والأشكال التي تشكل أساس الفكر الإنساني، وهي الفكرة التي ترددت بكثرة عند دوركايم وموس (١٩٦٣) عن أنساق التصنيف لدى البدائيين وعند ليفي ستروس حينما تكلم عن الأساس المنطقي للفكر البنائي (١٩٦٦)، وعلى الرغم من أننا نميل إلى التركيز على القواعد الأخلاقية نفسها فإن هناك مستوى آخر أكثر أهمية يوجد عنده هذا الترتيب وهذا المستوى الأساسي نفسه هو تعريف الأشياء بعيداً عن تقييمها الأخلاقي بل وقبل هذا التقييم. فنحن نعيش على نحو ما يقول بيرجر داخل ما يعرف باسم الأكوان الرمزية،

وهو يقصد بذلك أن الواقع الذى نأخذه هو شيء مكون اجتماعيًا ويؤلف وجوداً له قداسته واحترامه (بيرجر ١٩٧٦). وهو لا يضفى فقط المشروعية على خبراتنا وإنما يحدد أيضًا طبيعة وجودنا نفسه، فالمشروعية لا تحدد للفرد فقط لماذا يجب أن يفعل أشياء معينة ويمتنع عن فعل أشياء أخرى وإنما تحدد له المكون الأخلاقى وتبين له أيضًا أسباب وجود الأشياء على ما هى عليه ويقول آخر إن المعرفة تسبق القيم (بيرجر ولكمان (١٩٦٦ : ٩٣، ٩٤).

بينما الوجود يفوق فى أهميته التقييم الأخلاقى، هذا فى الحقيقة هو الواقع الاجتماعى الفعلى : فالتصنيفات اللانهائية والنعوت والتعريفات التى تدخل فى تسمية الأشياء، وتحويل الوجود غير المتشكل للخبرات غير المنظمة إلى واقع اجتماعى له معنى وكلها أشياء تبدو متزامنة نصب داخل المغزى الأخلاقى: والمسألة هذه ليست مجرد القول " بأن هذا الشيء هو هذا الشيء "وأن" ذلك الشيء هو ذلك الشيء " ولكن المسألة هى أن ذلك الشيء يوجد فى مكانه الصحيح والملائم. فالواقع الاجتماعى يحدد نفسه من خلال الوجود المطلق والاعتماد على مجموعة كبيرة من القواعد والأساطير أو المعتقدات الدينية الرسمية .

ومن ثم، فإن القذارة وعدم النظافة والانحراف وما إليها تعتبر كلها أشياء لا تناسب هذا التصنيف، " فإذا كانت القذارة أمراً غير مرغوب فيه فيجب أن نقترب منها ونتعرف عليها من خلال الترتيب ... فالتلوث لا يمكن أن يكون حدثًا منعزلاً فهو لا يحدث إلا من خلال مجموعة من الأفكار المتسقة المنظمة ولذا فإن أى تأويل تجزيئى لقواعد التلوث فى ثقافة غريبة لابد وأن يفشل (١٩٦٦ : ٥٣، ٥٤)"

فالنظافة أو القذارة ليست فقط حالة فى مكان أو موقع محدد، ولا هى مجرد فرض أو فكرة إدراكية خالصة كما أنها ليست مجرد فضلات الطعام التى تعتبر نظيفة حينما تكون فى الطبق وتعتبر قذارة حينما توضع على المائدة، ولكن النظافة والقذارة هى التى تجعلنا نقول إن تلك الفضلات يجب أنا تكون فى الطبق وليس على المائدة. فهناك إذاً بُعد أخلاقى للواقع هو الذى يثير السؤال المتعلق بالتصنيف وسوء التصنيف،

كما أنه يضع سؤالاً عن الصواب والخطأ؛ فالتنظيم الأخلاقى له حدود مشتركة مع الواقع الاجتماعى وتلك الحدود المشتركة لكل منها وجود أخلاقى وواقعى وحينما نقول إن هذا هو واقع الأمور التى تكون بها الأشياء، فإننا لا نصدر حكماً واقعياً عن التلاؤم الآلى للطبيعة وإنما نصدر تقييماً أخلاقياً عن ذلك النظام.

فالنظام الأخلاقى متغلغل إذاً فى تنظيم الواقع وترتيبه لدرجة أن الأنشطة المختلفة كالتصنيف والتنظيم ووضع الأشياء فى مكانها بصفة عامة تعمل كلها على تقوية البناء والواقع الاجتماعى والمشاعر الأخلاقية أيضاً؛ فهذا المكون الأخلاقى الذى يحدد الواقع داخل التصنيفات المختلفة يصبح واضحاً بصفة خاصة حين تكون الأشياء فى غير موضعها وفى هذه الحالة نكون مضطرين لإعادة ترتيب بنية الأشياء وبالتالى نعمل على تقوية بنية الترتيب الاجتماعى والأخلاقى. ومن الواضح أن الشعائر الدينية التقليدية لها القدرة على دعم الترتيب الاجتماعى، ولذا فهى تعتبر جزءاً أساسياً من الذخيرة الاجتماعية للشعائر وهذا يصدق على أعمال مثل ترتيب المكتب أو تنظيف المعطف أو التنظيم بصفة عامة، فمثل هذه الأنشطة الحياتية تحمل بداخلها معنى شعائرها. فالترتيب الأخلاقى يدعم نسق التصنيف المعرفى - كما هو الحال فيما يتعلق بوضع الأمور فى مواضعها - ويعمل على تجديد ميكانيزم الشعائر وهذا هو ما أدركته دوجلاس. ونلاحظ فى النظرية أيضاً أن أى نشاط يتطلب قدراً من الترتيب الذى غالباً ما يكون شيئاً من الشعائر الاجتماعية ذلك لأن الفعل الذى يستخدم فى إعادة تشكيل الترتيب بعد وسيلة لإعادة تشكيل المجتمع وتكوينه؛ حيث إن المجتمع فى حد ذاته لا يعنى شيئاً غير العلاقات الاجتماعية المنظمة .

أما فيما يتعلق بالطهارة والخطر فلقد نظرت إلى هذه النقطة من خلال اتجاه التقابل الذى يرى أن النظافة هى حالة من صحة تماثل شعائر التطهير فى المجتمعات البدائية والتى تظهر فى الدين والسحر. ويجب أن نلاحظ أن ممارستنا تعتمد بقوة وصلابة على الصحة وهى كلها مرتبطة بالرموز، فنحن نقتل الجراثيم : بينما تقوم المجتمعات البدائية بإبعاد الأرواح الضارة (٤٤ : ١٩٦٦). ووجهة نظر دوجلاس هنا

تعنى أن التلوث فى عصرنا الحديث يسبب الخوف والقلق لنا كما يخيف السحر والشعائر الأهالى فى المجتمعات البدائية. ونلاحظ أن الاتجاه المعاصر لتصنيف شعائر التلوث وربطها بالصحة تعكس استخداماتنا لبعض المفهومات والتصورات المتعلقة بالواقع المطلق أو اللامحدود (العلم والطب) وذلك لكى نقنن ونبرز الترتيب الاجتماعى.

وإذا كانت القذارة هى نتيجة للتنظيم والتصنيف والمجتمع هو مصدر القوانين والتصنيفات فإنها تعتبر على هذا الأساس جزءًا طبيعيًا من الحياة الاجتماعية والمقصود بالقذارة هنا الجريمة والانحراف. فوجود الترتيب - المجتمع - يجعل الخروج عن النظام ممكنًا وقائمًا؛ فالقواعد والحدود والتصنيفات وأنساق الأخلاق التصنيفية المدركة كلها أشياء تعمل على وضع حدود يمكن عبورها وتصنيفات للأشياء تخضع للاستثناءات. فليست كل الأشياء حسنة وسليمة وإلا ما كان هناك أشكال من الانحراف أو أوضاع شاذة أو أنماط إجرامية. وإذا نظرنا إلى الموضوع من هذه الناحية سوف نجد أن الجريمة والقذارة كليهما وجهان لظاهرة واحدة فكل منهما يمثل شيئًا خارج مكانه أو وضعه ؛ فالجريمة هى نمط من أنماط السلوك يعمل على اختراق الترتيب القانونى والمعيارى. أما القذارة فهى حالة أو وضع غير صحيح .. فحينما تكون الأشياء فى غير مكانها نجد أن كلاً من الترتيب القانونى والمعيارى يتعرض لنوع من التحدى، ومن ثم يحاول المجتمع أن يعيد صياغة هذا الترتيب ويكون ذلك من خلال الفعل الشعائرى. وبالنسبة للأفراد فإن الجريمة غالبًا ما يصاحبها العقوبة. أما القذارة فيلازمها القيام بالتنظيف (غالبًا ما نتحدث عن التنظيف حسبما نتكلم عن الجريمة أيضاً).

والخوف من التلوث يماثل الخوف من الانحراف الأخلاقى فالأحذية لا يجب أن توضع فوق منضدة المطبخ، وبالمثل يجب تحريم الاتصال الجنسى بين الوالدين والأولاد إذ كل من هذين النمطين من أنماط السلوك يتضمن قواعد سلوكية فى غير موضعها المناسب، كما أنها تشكل تهديداً للبناء الأخلاقى الأكبر داخل المكان الذى حدد تلك

الأنماط السلوكية، وللانحراف والقذارة جانبان أحدهما وظيفى والآخر معيارى، والطريقة التى نستجيب بها لهما تعتبر أساسًا من أهم أسس الميكانيزمات الاجتماعية التى تعمل على تجديد وإعادة تصنيف الحدود والقواعد الأخلاقية. ونلاحظ فى مبادئنا الأخلاقية وجود ردود فعل بداخلنا وبداخل الآخرين لخرق القواعد الاجتماعية .

وهذه الفكرة هى بمثابة ملاحظة قيمة اهتم بها كاّى إريكسون Kai Erikson (١٩٦٦) فى مناقشة مبدأ أن ليس المجتمع بحاجة لانتظار شخص ما أو شىء ما لكى يخرق قواعده؛ إذ فيه الشعائر الإحيائية نفسها التى يعامل الأفراد من خلالها ببساطة كما لو كانوا قد قاموا بخرق النظام الأخلاقى فعن طريق البحث عن شخص يلقى اللوم (كبش الفداء) أو يطارده المجتمع ويخضعه لأساليب الاضطهاد (بيرجيسن Bergesen ١٩٧٧، ١٩٧٨) يتصور وجود أعداء منحرفين يخضعهم لعقوبات شعائرية على جرائم لم يقترفوها. ولقد ذهب إريكسون إلى أن ذلك يحدث بطريقتين لهما صفة العمومية هما: أولاً على افتراض تساوى كل الظروف فإن المجتمع يقوم بافتراض وجود قدر ثابت من الانحراف كما هو الشأن مثلاً فى القبض على عدد معين من الأشخاص لارتكابهم جرائم أخلاقية أو تجاوزات سياسية. والثانى يبدو بعد ذلك فيما أسماه إريكسون بأزمة الحد والتى تبدو فى الترتيب الأخلاقى، ويجب أن نلاحظ أن هذا الحجم من الانحراف سوف يزداد بصورة مأساوية مكونًا شيئًا أقرب ما يكون إلى موجة الجريمة. والسببية هنا متطابقة مع رؤية دوجلاس؛ حيث إنها تعمل على توفير التهديد للحدود الجمعية أو للشخصية الجمعية، ومن ثم تكون الاستجابة متمثلة فى شعائر اضطهاد الأفراد (كبش الفداء .. إلخ) كوسائل لإعادة رسم حدود التهديدات وتشكيلها، وإذا كان المجتمع غير واثق من موقفه ومن مدى ما وصل إليه ومن شخصيته الجمعية من ثم يكون اكتشاف هؤلاء الذين يعارضون القيم المركزية هو فى حد ذاته وسيلة لإعادة توافقهم مع المبادئ الجمعية والأخلاقية، فالمحاكمة السياسية التمثيلية والتطهير وجلسة البحث والتحرى كلها أشياء تستخدم لإيجاد المجرمين أو

المخربين وخلقهما بالتالى، فهى كلها ميكانيزمات شعائرية دورية لتجديد الترتيب الاجتماعى.

وهذه العملية يمكن تطبيقها على دراسة دوجلاس لشعائر القذارة والتلوث ففى كثير من الأحيان نشعر بأن الأشياء ليست فى أماكنها، وقد لا يكون لنا رد فعل إزاء ذلك، ولكن إذا كانت هناك مشكلة تتعلق بعلاقاتنا الاجتماعية فإننا نعلن بشدة أن هذا المكان يتسم بالفوضى والاضطراب، ومن ثم نعمل على إعادة ترتيبه هذه هى الأزمة الاجتماعية؛ حيث إن الأشياء ليست فى أماكنها مما يجعل الحجرة قذرة وتتسم بالفوضى. ويمكن القول بصفة عامة إن الانحراف الأخلاقى يتضمن خبرة القذارة والتى تظهر فى اتجاهين:

الأول هو فرض دوركايم الأساسى والذى تبنته وركزت فيه على الأفراد وتجاوزهم الحدود الأخلاقية وأن الأشياء تكون فى غير أماكنها كواضع الأحذية على المنضدة أو اقتراف الأفراد للجرائم، وحينما يحدث هذا يتجه الأفراد لإعادة الترتيب وإعادة تثبيت الحدود والتصنيفات من خلال القيام بالتنظيف وإزالة الفوضى أو يعاقبه واضطهاد المنحرفين؛ فالأشياء يجب أن تعود إلى أماكنها. ونلاحظ هنا أن الجهد والطقوس الخاصة بالنظافة تشبه إلى حد كبير جلسة المحاكمة والتطهير فكل منهما يمثل طقوساً شعائرية توجه الاهتمام تجاه اختراق الترتيب الأخلاقى سواء كان هذا فى حجرة غير مرتبة تتسم بالفوضى أو معنى عام يتبناه المحلفون داخل الجلسة. والعملية الثانية تتضمن تحرك الحدود الأخلاقية حيث إن الناس لا يخترقون القواعد، ولكن القواعد هى التى تتحرك لكى تصنفهم على أنهم منحرفون أو مخربون أو لا يتصفون بالنظافة. وبهذه الطريقة نجد أن المجتمع هو الذى يخلق الانحراف، وهذا هو على وجه الدقة كل ما يتعلق بالاضطهاد. فيقظة المجتمع واضطهاده وعقابه لأفراد أبرياء إنما يعنى أن المجتمع ليس بحاجة لانتظار قيام الأفراد بالإثم عبر الحدود الأخلاقية، فالحدود من الممكن أن تتحول لتعيد تشكيل الأفراد ووضعهم فى الناحية الثانية. فالسلطات دائماً تعلن أن هناك بعض الأنشطة غير قانونية أو أخلاقية ومن ثم توقع الاضطهاد والعقاب، ولكن لا شك أن هذا الشىء فى مكان وزمان آخر قد يكون قانونيًا؛ فالقواعد

الاجتماعية تتحول حينما تظهر أزمة فيما يتعلق بالوجود الجمعى أو توحيد الشخصية، ومن ثم يعمل على خلق حاجة عضوية لإيجاد وخلق أعداء وذلك لكى يعمل على توحيد المجتمع مرة أخرى .

وفكرة القذارة أو الدناسة أو عدم النظافة التى تمثل أشياء فى غير موضعها الصحيح تعبر عنها دوجلاس بصراحة ووضوح حين تعالج المشكلة القديمة المتعلقة بنصح العبرانيين وتحذيرهم فى الكتاب المقدس؛ فعلى المستوى العام فإن السؤال الذى يواجه فى الكتاب المقدس هو لماذا حرم بنو إسرائيل القدماء تناول لحم الخنزير، والإجابة الشائعة لأنهم اعتقدوا فى وجود علاقة بين الخنزير والإصابة بالأمراض. ولكنها رفضت هذه الحجة باعتبارها " المادية الطبية " وهو تعبير استعارته من وليام جيمس William James. وتفرض دوجلاس أن هذا التحذير يعكس الموقف من هذا الحيوان أو تصنيفات الحيوانات التى لا تلائم المجال الكونى الواسع لليهود، وذلك بدلاً من أن نقول إن هذه الأسباب الصحية ما هى إلا تبرير لتلك المعتقدات .

فالمبدأ الأساسى للنظافة عند الحيوانات يتمشى مع مدى نطاق هذه الحيوانات مع المجموعة التى تنتمى إليها وهذه الرتبة على وجه التحديد هى رتبة الحيوان غير النظيف بالنسبة للجماعة الحيوانية، كما أن هذه الرتبة مزرية وبغيضة فى النسق العام السائد فى العالم.

ولكى نفهم هذا التصنيف فنحن فى حاجة لكى نعود إلى مفهومات الخلق والنشوء، ونلاحظ هنا وجود تصنيف ذى ثلاثة أعداد هذا التصنيف شائع ومنتشر وهو مقسم مابين الأرض والمياه والقبة السماوية، ولقد أخذ العبرانيون هذا التصنيف وأعطوا لكل عنصر الأنواع المناسبة من الكائنات الحيوانية فللقبة السماوية الطيور ذات الرجلين، أما الأرض فلها الحيوانات من ذوات الأربع والتى تقفز وتثب أو تطير وأى طبقة من تلك الكائنات غير مزودة بطريقة السير تلك تعتبر على عكس القداسة "دنسة"، من هذا

المنطلق نجد أن أية كائنات تعيش في الماء وليس لديها زعانف أو قشور تعتبر غير نظيفة .

ونحن فى هذه الناحية لا نتحدث عن الاستغلال والتطهير بالنسبة للأسماك، ولكن الاختبار الأكيد لمفهوم النظافة للأسماك يتمثل فى قشورها وقوة الدفع والسير لديها والتى تتم عن طريق الزعانف. وبالمثل نجد أن الكائنات من ذوات الأربع التى تطير تعتبر أيضاً غير نظيفة (XI : ٢٠ – ٢٦)، كما أن أية كائنات لديها أربعة أطراف للسير تعتبر غير نظيفة وأية كائنات مزودة بأيد بدلاً من الرجلين الأماميتين وتستخدم أيديها إذا جاز لنا القول خطأ فى السير كالعرسة والفأر والتمساح وذباب الشجر والأنواع المختلفة من السحالى والحرباء والخلد كلها حيوانات غير نظيفة. والنوع الأخير من الحيوانات غير النظيفة هو الذى يزحف ويتقدم ببطء على الأرض، وبصرف النظر عن التسمية التى تطلق عليها فإن حركتها كلها غير محددة ولما كانت تصنيفات الحيوانات الأساسية تتم طبقاً لتطابق الحركة فإن التجمع فى شكل أسراب تعتبر حالة خاصة ما لا يتفق مع أى شكل من الأشكال الأساسية وإنما هى تجمع بين العناصر المختلفة ولا يدخل فى الأسراب الأسماك بينما الزواحف التى تعيش على اليابسة ليست من ذوات الأربع، وبالمثل فإن الحشرات تطير ولكنها ليست بطيور "ولو فرضنا البنجوين وجد فى الشرق الأدنى فإنى أتوقع بأن يصنف على أنه طائر غير نظيف لأنه بلا أجنحة. (١٩٦٦ : ٦٩، ٧٠).

وقد خضع تحليل قواعد الطعام والتغذية عند العبرانيين لنقد كثير من العلماء منهم رالف بلمر Raleph Bulmer الذى ذهب إلى أن هناك عدة أسباب حقيقية لتحريم الخنزير ويقول فى ذلك " إنه من العدل ويبدو أن ثمة تماثلاً بين ما نفترضة فى ضوء المعلومات المحدودة المتاحة أن الخنزير احتل مكانة تضنيفية شاذة؛ لأنه كان حيواناً غير نظيف وبين أن نفترض أنه كان حيواناً غير نظيف نظراً للمكانة التصنيفية الشاذة التى يحتلها " (بلمر استشهد بما ذكرته دوجلاس ١٩٧٨ : ٢٧٢) ويمكننا أن نلحظ نوع المنطلق القائم هذا فهو على العكس تماماً من فهم دوركايم عن أسباب اعتبار الأشياء

منحرفة، فالجريمة فى الحالة الراهنة تعتبر غير نظيفة من الناحية الأخلاقية. ولقد ذكر دوركايم فى كتابه **تقسيم العمل** (١٩٣٣) " أنه يجب ألا نقول إن الفعل يصدم الضمير الجمعى لأنه أجرامى، ولكن الأكثر واقعية أن نقول إنه إجرامى لأنه صدم الضمير الجمعى" ونلاحظ أن مقولة دوجلاس قد تأثرت بهذا حيث نرى أنه يتوجب علينا ألا نقول إن شيئًا ما (مثل الخنزير) خارج المكان لأنه قذر، ولكن الأفضل أنه قذر ومن ثم فهو خارج المكان، أما بلمر فهو يتخذ موقفًا عكسيًا حيث يقول إن الخنزير طبقًا لمكانته التصنيفية الشاذة فهو غير نظيف أفضل أو أكثر من كونه خارج المكان ومن ثم فهو غير نظيف .

التلوث البيئى:

فى مقال لمارى دوجلاس مع عالم السياسة أرون وايدفسكى **Aroan Wildavsky** بعنوان **المخاطرة والثقافة Risk and culture** اهتمت بدراسة التلوث على مستوى المجتمع الكبير فى أمريكا المعاصرة وفيه اهتمت بتحديد الظروف الاجتماعية التى تؤثر على اختيار بعض المخاطر البيئية والتكنولوجية. كما تذهب إلى أن إدراك الخطر هو عملية اجتماعية والمجتمع هو الذى ينتج نظرته الخاصة للبيئة الطبيعية وهذه النظرة تؤثر فى اختياره وتحديده للأفكار التى تستحق الانتباه (٦، ٨ : ١٩٨٢).

والموضوع المحدد الذى أذنب عليه الإدراك الحسى بالخطر " هو حركة الحماية البيئية التى ظهرت منذ الستينيات وحتى منتصف السبعينيات، والتى حددت بعض الأخطار البيئية مثل مصانع الطاقة النووية وتلويث الصناعة للأنهار والبحيرات والتنقيب عن البترول على سواحل كاليفورنيا وما إلى ذلك. وذهبت إلى أن الثقة فى العالم الطبيعى قد تحولت إلى شك وتساءلت عن سبب ذلك ورأت أن السبب هو تزايد ظهور الجماعات الطائفية وأنساق القيم الخاصة بها. كما ذهبت إلى أن هذه الجماعات الطائفية تؤمن بثلاثة التزامات إيجابية دعوة الخبر الإنسانى: دعوة المساواة دعوة

طهارة القلب والعقل. أما المخاطر التى يتعرض لها مثال الطائفية فتتمثل فى الانشغال بأمور الدنيا والتآمر، ولو حاولنا أن نعرف هذه المفهومات من خلال مصطلحات الجماعية الطائفية فنجد أن الانشغال بأمور الدنيا يظهر من خلال تنظيم كبير، وكثرة النقود وقيم السوق، وكلها أمور تذكر وترفض قيم المساواة كما أنها تحارب الخير والطهارة. ويشمل التآمر مكائد الجماعات السرية وهجومها ونقل الشر إلى العالم الأساسى وهو عالم الخير. والانسياب والتطهر من عالم النثر يأخذ شكل الطقوس الشيطانية وممارسة السحر وما يقابلها فى المجتمع الحديث مثل التلوث التكنولوجى والذى يخترق جسم الطبيعة وجسم الإنسان "وسوف نحاول البرهنة على أن هذه الأفكار ما هى إلا استجابة ورد فعل لمشكلات التنظيم التطوعى وهى صيغة يومية أو ابتكار يشير للجدل والنقاش الدائر بين الجماعة التى تحاول توحيد الأعضاء معًا دون وجود قيادة واضحة أو مفروضة " والعلاجات والحلول التى يتم اقتراحها فى تلك المنظومات تدور حول رفض التوافق مع الشر أو الضرر ومحاولة التخلص منه والتوائم مع الاتجاه الذى يدعو إلى الحلول المتطرفة، وعلى الرغم من اعتماد هذه المنظمات على العنصر التطوعى، فإنها مع ذلك تتجه إلى رفض الثروة. ويمكن أن نقول إن فكرة " الطبيعة فى البرية " تشير إلى أنها لم تفسد وتدمر بعد بالمكر والحيل الاجتماعية وهى تساوى المجتمع الذى يخلو من التمايزات الاجتماعية ومن ثم فإن رمزها هو عدم الانشغال بأمور الدنيا. (لمزيد من التحليل انظر ص ١٠، ١ ١، ١٩٨٢).

ونجد فى التحليل والتفسير الخاص بأصل معتقدات التلوث (الاهتمام بمخاطر البيئة) أن هذه الفكرة متأصلة داخل الجماعات والتى تحرص على أن تعرض نفسها وأفكارها بدعاية وجلبة أكثر من كونها جماعة لها اهتمام كونى يخص المجتمع. وهنا نجد أن كل الأكوان تتحول إلى أوضاع أيديولوجية وفكرية خاصة باهتمامات الجماعات الطائفية، وأن المعتقدات ينظر إليها على أنها نتاج للصراعات والتنافس ويعتبر هذا اتجاهًا محدودًا جدًا. بالإضافة إلى أنه يشكل نوعًا من التحول من التزام دوجلاس بالتحليل على المستوى الكبير .

ولعل هذا يردنا مرة أخرى إلى رغبتها للأخذ بأفكار دوركايم وتطبيقها على المجتمع الحديث والعمل على عرض كل المعتقدات الدينية والشعائرية كما تبدو فى الشعائر والدين والتغاضى عن النواحى الصحية ولسوف يتضح أن هذه المهمة الدوركايمية صعبة مما تبدو مهمة لأول وهلة؛ لأن تطبيق أفكار مارى دوجلاس على كتابتها هى نفسها يشبه إخضاع كتابات دوركايم للتفسير فى ضوء أفكار دوركايم نفسه. لقد قامت دوجلاس بتقديم شىء مماثل للمادية الطبية فى وصفها للمعتقدات الحديثة للتلوث وهى أولاً: يوجد حكم علمى مسبق إزاء الكثير من التحليلات الفردية للثقافة الحديثة، فالمعتقد ينظر إليه على أنه إطار فكرى، وبذا يشكل تعبيراً ثقافيًا عن الاهتمامات المادية لجماعة معينة أكثر من كونه علماً كونيًا للجماعة ككل .

ففكرة الرأى العام، على سبيل المثال، واهتمامها بالبيئة تعتبر مثالاً رائعًا للتمثيل الجمعى الذى يعتبر رمزاً للحقيقة الواقعية للمجتمع القومى، ولكن هناك ميلاً حديثًا لاعتبار دراسة الرأى العام ظاهرة منفردة بذاتها ينظر إليها كتجسيد مادى زائف لحقيقة جماعية هى الناس وهو شىء لا وجود له. إذاً ما الذى يوجد وما الذى ينبغى علينا أن نفعله ؟ وهل ما يجب أن ندرسه هو معتقدات الأفراد الملموسة؟ ومن ثم فإن السؤال عن الرأى العام ينصب على دراسة الاتجاهات السائدة بين ملايين الأفراد، أما بالنسبة لقضية دوجلاس فهل يكون الاهتمام دائراً حول الجماعات الطائفية أكثر من الاهتمام بدراسة تمثيلات جماعية مفردة. والواقع هو أننا حين ندرس عدداً من المجتمعات التقليدية أو البدائية فإننا لا تصادفنا صعوبة فى تحليل العلاقة بين التنظيمات الاجتماعية القائمة هناك وبين تعبيراتها الثقافية؛ فالآلهة والأرواح والقوى المقدسة توازى ما يعرف باسم الرأى العام وذلك من وجهة النظر الدوركايمية التى تحدد أنماط التنظيم الاجتماعى. ولكن حينما ننتقل إلى نطاق التحليل فى المجتمع الحديث فإننا نجد أن الآلهة تكون خارجة عن الموضوع تمامًا أو تتمثل فى الصفات النفسية فى سيكولوجيا الفرد أو الجماعة. وتهتم دوجلاس بهذه المسألة الموجودة فى المجتمع الحديث باعتبارها تمثل صعوبات تنظيمية للروابط والعلاقات

داخل المؤسسات التطوعية. فالنظريات الهامشية (المهتمة بالتلوث البيئى) تنشأ من تحمل المسئولية الاجتماعية نحو أعمال تطوعية معينة ؛ ففى عملية إيجاد حلول للمشكلات المتعلقة بالتنظيم التطوعى تقوم بتكوين آرائها عن الخطر والتآمر والإعلان عن هذه الآراء (لمزيد من التحليل انظر ص ١٨ : ١٩٨٢)، ولكن أين هى أفكار دوركايم التى أثرت بشدة، وأضاءت بذكاء دراستها المبكرة عن التلوث والتابو. لقد تقلص الاهتمام بشكل عام وأصبح مجرد وسيلة لاستمرار العلاقات بين الأفراد والمؤسسات التطوعية.

من الناحية التاريخية نجد أن الجماعات الطائفية قد أصبح لديها توجه أيديولوجى عام قامت دوجلاس بوصفه وشرحه وهو يتعلق أكثر بشكل تنظيماتهم الاجتماعية، وأكثر من الاهتمام بمشكلات الرابطة التطوعية. فالأحزاب السياسية والتنظيمات الدينية والمجتمعات الفاضلة كلها لديها ثنائية كونية بأن الخير داخلى والشر خارجى ووظيفة تنظيماتهم هى العمل على ربط الأعضاء وتوحيدها مع هذه الأفكار. كما تبدو هذه الثنائية أيضاً فى العتمة والسواد والبياض، وفيما يؤخذ فى الاعتبار وما يخرج عن الاهتمام فى التنظيمات الخاصة بتلك الجماعات. ومن ثم يمكن القول إن المعتقدات المتعلقة بالبيئة ليست مقصورة على جماعات محددة تتولى الدفاع عنها ولكنها معتقدات عامة تعتبر جزءاً من العلم الكونى لكل المجتمع .

وإذا كان من المفيد أن نفترض أن الاهتمام بالتلوث البيئى أكبر من أن يقتصر على تلك القلة التى تدافع عنه. فإننا يجب أن نتساءل عن أصولهم الاجتماعية ؟ والإجابة عن هذا التساؤل تكمن فى التحليل الدوركايمى الذى استخدمته دوجلاس فى عملها المبكر؛ فالاهتمام بالتلوث ظهر حين أصبح هناك تهديد للحدود والخطوط الاجتماعية ومنذ أن أصبح الاهتمام بالتلوث البيئى مشكلة قومية فظهر الاهتمام فى هذه الحالة بدراسة علاقة التلوث البيئى بأزمة الهوية القومية .

وبصفة عامة يمكن القول إن صور الطبيعة تمثل أفكاراً عن الواقع اللانهائى، ومن ثم فهى تعد جزءاً من العلم الكونى للمجتمع، والأكثر من ذلك نجد أن الحدوث المفاجئ

لتقلبات الطبيعة قد يؤدى بدوره إلى حدوث اضطرابات اجتماعية داخل المجتمع، والاهتمام المفاجئ بمخاطر البيئة يمثل الخوف من التلوث. وقد انتقل ذلك الرعب من الولايات المتحدة وربما أيضًا من بعض المناطق الأخرى من العالم الغربى فى أواخر الستينيات ومنتصف السبعينيات، وعلى الرغم من تكون بعض الجماعات مثل نادى Sierr وجماعة أصدقاء الأرض (البيئة) وغيرهم ممن يدافعون عن تلك القضايا، فإن حالة البارانويا للاهتمام بالبيئة قد أصبحت أكثر انتشارًا، كما وجدت أيضًا بعض الشعائر الاحتفالية القومية كيوم الأرض التى تجمع ملايين من الناس لإعلان اهتمامهم وتأييدهم للبيئة، بالإضافة إلى التشريعات الفيدرالية التى تم سنها لحماية البيئة، وقد أصبح الاهتمام بالبيئة من النظام الكونى، كما أنه يشكل مسئولية تقع على الولاية نفسها. فالاهتمام القومى الجمعى نشأ من المواطن العادى ثم تحول إلى الأجهزة البيروقراطية للولاية .

وهذا ينقلنا مرة أخرى إلى تساؤل دوجلاس الأساسى عن سبب ظهور هذا الاهتمام المفاجئ بالبيئة، والإجابة المؤكدة عن هذا التساؤل ليست لأن البيئة قد أصبحت أكثر قذارة، فكمية الفضلات والمخلفات ربما تكون قد زادت بالفعل ولكن هذا ليس بالسبب الضرورى الذى يعمل على ازدياد الاهتمام البيئى. فلقد كانت البيئة تتسم بالقذارة قبل منتصف السبعينيات، كما أنها ظلت كذلك بعد تلك الفترة ولكن هذا الاهتمام الهستيرى المحيط بها بقوة لن يلبث أن يختفى خلال سنوات قليلة، وهنا نتساءل لماذا لا يلبث أن يختفى الاهتمام بالبيئة وقد تكمن الإجابة حول تفسير الاهتمامات المختلفة للتلوث فى أن شعائر التلوث قد ظهرت نتيجة للتفاعل المتبادل بين الشكل المحدد والبيئة المحيطة غير المحددة، فأخطار التلوث قد دارت رحاها حينما حدث تهديد للشكل المحدد (لمزيد من الشرح انظر ص ٢٦ : ١٩٧٠) والفكرة هنا تتشابه مع ما ذكره إريكسون فى الفرضية الخاصة بأزمة الحد .

ولقد شهدت الفترة منذ أواخر الستينيات وحتى منتصف السبعينيات العديد من المآسى القومية مثل : الاضطرابات العرقية والسلالية والاضطرابات الطلابية والهزيمة

فى حرب فيتنام وكشف بعض أخطاء الأداء السياسى فى حرب فيتنام فى مكاتب المسئولين كفضيحة ووترجيت، فهذه السنوات هى سنوات مأساوية وعصبية كما أنها تعتبر نقطة تحول فى النفوذ الأمريكى داخل النظام العالمى الأكبر. فالنفوذ الأمريكى بدأ يفرض سطوته على العالم منذ عام ١٩٤٥ ثم أخذ هذا النفوذ فى التراجع منذ منتصف السبعينيات .

وإذا حاولنا أن نرجع بنظرنا إلى العام المحورى للانحصار الأمريكى فربما يكون هو عام ١٩٧٣، وهو العام الذى أخذت فيه القوات الأمريكية فى الانسحاب من فيتنام، أما الانهيار النهائى فتمثل فى نظام المال الأمريكى، ومعدلات التبادل الأجنبى المحدد؛ حيث إن هذا الأمر قد أغفل تمامًا بتضاعف أسعار النفط أربعة مرات من خلال دول الشرق الأوسط ومن ثم تعرض النفوذ الأمريكى السياسى والاقتصادى لكثير من التحديات. (١ : ١٩٧٩ rittenden) .

وقد شكلت كل هذه المشكلات الاجتماعية التى حدثت فى أواخر الستينيات وحتى منتصف السبعينيات أزمة فى ثقة المجتمع الأمريكى بنفسه. وعبرت هذه الأزمة عن نفسها فى فقدان الثقة فى العديد من الأنساق الاجتماعية (١٩٧٩ Bergesen and Warr,) ومنها البيئة نفسها. وقد انعكست هذه الأزمة الاجتماعية على المجال الثقافى حيث ظهر الاهتمام المفاجئ بالوجود الفعلى للطبيعة، فالأزمة فى الأساس الاجتماعى عملت على توليد أزمة فى التمثيلات الجمعية والاهتمام بمستقبل البيئة فى أمريكا ظهر بصورة رمزية فى الاهتمام بمستقبل البيئة. ومن ثم، فإن فترة السبعينيات تعتبر هى سنوات التلف والصدمة للأمة ككل، ومن ثم فإن فقدان الثقة فى البيئة وفى الأنساق المرتبطة بها تشكل جزءًا من فقدان الثقة التى انتقلت إلى المجتمع الأمريكى. وأخيرًا يجب ملاحظة أنه حتى بالنسبة لهذا التحليل الدولى الذى قد يكون سطحيًا وضحلاً على المستوى التحليلى فإنه يجب أن نلاحظ أن حركة البيئة قد قامت فى عدد من الدول الأوروبية فى تلك الفترة نفسها مفترضة أن هذه الحركات قد قامت كوظيفة

عن التحول العالمى فى العلاقات الاجتماعية وليست نتيجة للديناميات التى تحدث فى المجتمع أو الدولة .

الحدود الرمزية والأوضاع الهامشية:

يركز تحليل دوجلاس للقذارة والتلوث على الأشياء والأشخاص الذين لا يتلاءمون داخل النسق التصنيفى، ولذا فهم يستحقون اللوم والتقريع من الناحية الأخلاقية، كما أشارت أيضًا إلى أن حدود أنساق التصنيفات أوجدت مشاعر من الخوف والخطر والضعف، ولكى توضح أفكارها نجد أنها استعانت بتصورات فان جنب (١٩٦٩) عن المجتمع والنظر إليه على أنه منزل مؤلف من حجرات مصنفة تصنيفًا جيداً حسب اختلاف مكانتها، بينما تعتبر الطرقات بمثابة المناطق الهامشية المحفوفة بالخوف والخطر، كما أنها ناقشت أيضاً فكرة أن الهامشية هى عبارة عن قوة تكمن فى النسق الاجتماعى المنظم تنظيماً جيداً .

ولما كان النسق الاجتماعى يدرك أوضاع السلطة ويوضحها كان الأشخاص الذين يشغلون هذه الأوضاع يتمتعون بقوة روحية واضحة وبالسيطرة والوعى والإدراك والمظهر الخارجى والاستحسان. ولما كان النسق الاجتماعى يتطلب وجود أفراد يقومون بأدوار غامضة وخطرة فإن هؤلاء يتمتعون بقوة يصعب التحكم فيها وهى قوة غير مدركة وخطرة وغير مستحسنة أو مقبولة كالسحر والعين الشريرة. (١٢٠، ١٩٦٦) .

ويجب أن نضيف أن الحالات العاطفية يمكن إدراكها بالطريقة نفسها عبر هذه القوى وذلك بعكس بعض الأفراد الذين يمارسون أعمالاً ذات صفة تنفيذية كضباط الشرطة والوظائف الإدارية (البيروقراطية) بصفة عامة، فإن المهن التى يمارسونها تساعد على خلق أفراد قادرين على التحكم فى مشاعرهم، بينما نجد أن الفنانين

والشعراء وغيرهم من الأفراد الذين يقومون بأدوار يصعب تصنيفها أو تحديدها يتمتعون مثل الآخرين بمستوى أرحب من المشاعر .

وإذ كان الذكاء يعتبر نزعة أو ميلاً يماثل الانتساب إلى قوى أو إلى عاطفة ومن ثم يمكن أن نعزو إلى الذكاء أنه حالة لا يمكن التحكم فيها أو السيطرة عليها وهى حالة غير مدركة وتخلق حالة يمكن أن نطلق عليها عمومًا اسم العبقرية، والذكاء يعكس المقدرة التى لا يمكن التحكم فيها وغير المحدودة وهذه الأشياء ترتبط بشدة بفكرتنا عن العبقرية، وإذا كنا قد اتجهنا بفكرنا تجاه المهن التى يصعب تحديد أدوارها كمهن الفنانين والشعراء والموسيقيين حيث إن أداءهم لأعمالهم ينبع من مخزون لانهائى من الطاقات العبقرية. أما المهن ذات الأدوار المحددة فإنها تبدو كما لو كانت تحصل على خبراتها من مصادر محددة كالتدريب والخبرة والتعليم وما إلى ذلك، ومادامت القدرات محدودة فإن هذا يعمل على توليد الشعور بأن مصدر هذه القدرات أيضًا محدود .

فالقائد العسكرى ماهر بسبب خبرته فى ميدان القتال، والأستاذ ماهر فى عمله بسبب الدرجة العلمية التى حصل عليها من هارفارد، وعضو السلطة التنفيذية ماهر أيضًا فى أدائه بسبب الخبرة التنظيمية؛ حيث إن كلاً منهم يعرف الشروط الخاصة بأداء العمل. أما الشاعر فهو يجيد شعره لأنه يمتلك شيئًا يصعب تحديده – الإلهام – والموسيقار يجيد التأليف الموسيقى لأنه عبقرى بالفطرة، ومن ثم يصعب إقناع أى شخص بأن التدريس الموسيقى هو الذى خلق العبقرية لدى بيتهوفن أو موتسارت وجعلته بالحالة التى ظهر عليها، أو أن دروس الفن التى تلقاها بيكاسو فى الرسم هى التى خلقت منه فنانًا عظيمًا فهذه كلها حالات واضحة من العبقرية، وهى تمثل ما ذكره نابليون عن العبقرية العسكرية والتى ترجع المهارات والخبرات إلى شىء أبعد وأكثر مما يتم تعلمه فى الأكاديميات العسكرية. والنقطة التى نود أن نشير إليها هنا تبدو فى أن السلوك إذا ما تجاوز التوقعات المحتملة من الدور وفاقها فنحن فى هذه الحالة نرجعه إلى مهارات وقوى خارقة غير عادية كفكرة العبقرية .

ولقد ناقشت دوجلاس فكرة أن التلوث هو عبارة عن نمط من الأخطار لا يحدث إلا حينما يتم تحديد حدود البناء الاجتماعى أو الكونى تحديداً واضحاً (ص ١٣٦: ١٩٦٦). وهذا الوضع يمثل موقفًا محدداً وقويًا فى فكرة دوركايم نشأ من الصور الأولية واستطاع الاحتفاظ به؛ حيث إن الإحساس بالقوة والسلطة والنفوذ ترتبط بوجود نظام قوى متماسك؛ فالآلهة مقدسة وقوية وخطيرة ولذا عكفت على مناقشة أن القوة والسلطة والتأثير والخطر كلها أمور تتولد من شيئين هما وجود نظام اجتماعى متماسك ومترابط ووجود درجة من التفكك الاجتماعى، وكذلك وجود الأوضاع الهامشية ووجود مناطق يصعب تصنيفها أو تحديدها كما هو الحال بالنسبة للشكل المحدود والمحيط الذى يفتقر إلى الشكل واللذين يعملان على إيجاد الخبرة الاجتماعية نفسها. وقد يبدو أن الشعائر الاجتماعية كالاحتفالات والطقوس التى تهدف إلى تدعيم الواقع الاجتماعى وتعضيده، أما الشعائر السلبية كمعتقدات التلوث فهى تتصل بالحدود المناطق التى يصعب تحديدها. وسوف نحاول أن نعرض هذا الفرض بطريقة أكثر بساطة؛ فالملاحظ أن هناك تعريفات أخلاقية تجاه لمس بعض الأشياء أو النظر إليها وتلويث الأشياء الدينية المقدسة، وهذه التحريفات تعتبر تمثيلاً جمعيًا لتوحيد المجتمع وتضامنه ولا تمثل وضعًا هامشيًا للحياة الاجتماعية.

وهنا يجدر بنا أن نتساءل عن كيف أن النظام والتفكك يعملان على توليد المعتقدات نفسها، والاحتمال الواضح هنا هو النظام الجمعى المشترك الذى يصاحبه شعائر التلوث ومعتقداته للعمل على تدعيم الواقع الجماعى. أما بالنسبة لهامشية النظام الذى يتسم بدرجة من القوة والتأثير والخطورة فإن التعارض بين الشكل المحدود والمحيط الذى يفتقر إلى الشكل هو فى الواقع تعارض كبير، والأكثر من ذلك فإنه يعمل على خلق مشكلة الحد (مفهوم إريكسون). فالنسق الحدى القوى الواضح يعمل على توليد الكثير من الاستجابات الشعائرية – يعمل على خلق الانحراف والقذارة – أكثر من المجتمع الذى يتسم بالحدود غير القاطعة وبدرجة أقل من الواقع التعاونى. وعلى العكس تمامًا، فإن النظام التعاونى المشترك الذى تنقصه الحدود الفاصلة تبدو

فيه الشعائر بدرجة أقل، كما تقل فيه معتقدات التلوث. هذا المجتمع يقل فيه الواقع الجماعي التضامني الذي يعمل أعضاء الجماعة على إحيائه، وإذا كانت كل علاقاته الاجتماعية يصعب تحديدها فإن الغموض في الحدود يشكل تهديداً أقل ولا يعبر عن إحساس بالقوة أو بالخطر. وأخيراً نستطيع القول إن الاستجابة لمشكلة الحد تكون بدرجة أقل، كما أن التهديد للواقع التعاوني المشترك الخاص بها يكون هو أيضاً بدرجة أقل ويعاد تأكيده شعائرياً .

الخطر في الأوضاع: الفجر والغسق:

ذهبت دوجلاس في افتراضها بأن الهامشية في الحياة الاجتماعية تعمل على خلق مجموعة متنوعة من الخبرات، فالفجوات والشروخ وغيرها من الأشياء التي تعمل على تدمير استمرارية الحياة الاجتماعية كالموت - على سبيل المثال - غالبًا ما تشمل مشاعر الحزن والجزع والأسى؛ فالفجوات الصغرى تعمل على خلق مشاعر الاغتراب والأزمات الشخصية، كما أن الإخفاق أو الفشل المؤقت في تنظيم التفاعل يعمل على إيجاد مشكلات نفسية بسيطة كالارتباك على سبيل المثال (جوفمان ١٩٦٧). وثمة نوع من النشوة يستشعرها المرء في مواقف الإحباط والفشل المؤقت داخل الواقع الاجتماعي وتتمثل هذه النشوة في الغيبوية التي قد تكون غير واضحة بالدرجة التي تؤدي إلى خلق مشاعر سلبية من الاغتراب الحاد، ولكن بالخروج عن المألوف فهو يكفي لخلق مشاعر مؤقتة من الخطر والمتعة. ويشير بيرجر (٣٤ : ١٩٦٧) إلى أن هذه النشوة تشمل الإحساس بالتحفظ أو الاستعداد أو الوقوف خارج حدود الواقع، كما تظهر بوضوح بصورة عامة، فيما يشبه الاغتراب ولكنه ليس بالدرجة نفسها من الشدة؛ فالأمر يشبه كما لو كان الشخص على حافة الواقع المنظم ويشعر بمدى هول الاغتراب والخوف من المجهول الغامض، ولكن إذا حدثت هذه الحالة نفسها ولكن بدرجات أقل قوة فإنها تبدو كما لو كانت نوعًا من النشوة والانجذاب أكثر مما هي حالة اغتراب.

ولا شك أن مواقف الفشل المتكرر تعتبر أمراً مخيفًا ولكن القليل منها بسبب الإثارة والنشوة كما أنها فى بعض الأحيان تكون خطيرة ومرعبة .

وكمثال على ذلك فإن تجربة الفجر والغسق تعكس هذا المنظور. فعند الشروق يتولد إحساس بالخطر والقداسة والنشوة فالناس قد تتجمع فى بعض الأحيان لمشاهدة هذا المنظر فى احترام وتقدير ومهابة ويبدو كما لو أن قوة كونية أكبر تصاحب هذا الموقف، وبالتأكيد فإنه يوجد شىء ما يقع خارج حدود الخبرة اليومية نظن أنه يهب الواقع أو الوجود، ففى رحلات الخلاء قد يتوقف المشاركون فى المعسكرات عن ممارسة نشاطهم تماماً ويجلسون فوق الهضبة مثلاً كل منهم بمفرده فى سكون لمشاهدة شروق الشمس، ولكنهم لا يمضون اليوم كله فى متابعة حركة الشمس عبر السماء، ومن ثم فإنه يبدو كما لو أن هناك فترة مناسبة لمشاهدة شروق الشمس وبعدها يكون هناك أداء للعودة إلى الجماعة مرة أخرى للاشتراك فى الأعمال اليومية وإعداد طعام الإفطار والاشتراك فى طى الخيام والأسرة. فحينما ينبلج الخيط الفاصل بين الليل والنهار يبدأ أداء الأدوار والقواعد والمهام الخاصة فى النهار حيث تعود الجماعة إلى ممارسة التزاماتها، أما الغروب فإنه يعمل على توليد خبرات غير عادية، فالشعور بالغروب هو شعور غامض، كما أنه قد يكون خبرة دينية من الناحية النظرية مثل خبرة الشروق تمامًا، فالناس تتوجه بمشاهدة الغروب ومن ثم نلاحظ ثانية أن هذا يتم بهدوء ويمهابة كما لو أن هناك شيئًا مقدسًا يتطلب نمطًا سلوكيًا متمثلاً فى السكينة والاحترام، ومرة أخرى نتوقف عن القيام بالواجبات والالتزام بشكل مؤقت، ولقد كان ينظر إلى مفهوم الغروب على أنه الوقت الذى يمكن أن نسميه مجازًا من الناحية النظرية "بين بين" .

وهذه الفكرة هى التى حفظت السر الاجتماعى الخاص بالخبرة والغموض أو القداسة وهى الأشياء التى تتولد من موقف الغروب والشروق، وكثيراً ما تنتهى الأفلام الغربية بأن ينطلق البطل والبطلة نحو الغروب، وفحص هذا المشهد جيداً وتحليله يبين أن الانطلاق نحو الغروب يشكل النهاية المناسبة للفيلم؛ فالاتجاه نحو الغروب هو

اتجاه نحو الشق الذى يفصل بين عالمى الليل والنهار الاجتماعيين، وبالتالى فإنه يعنى إعفاء مؤقتًا من الالتزامات الخاصة بأى من العالمين (أما إذا كان الانطلاق تجاه الليل فإن هذا الموقف يعمل على إثارة جدل معين يتمثل فى أين يكون مكان الإقامة بالنسبة لهما وهل سيناماـن معًا فى المكان نفسه، أما إذا انطلقا فى أثناء النهار فقد يصطدمان ببعض الشبان الأشقياء أو قد يعنى ذلك استئناف الالتزامات المتعلقة بدور كل منهما). فالانطلاق نحو الغروب هو إذن بمثابة الأمان لأنه يعنى الانطلاق إلى اللامكان وبذلك يكون هو الوسيلة المناسبة لإنهاء هذا المشهد السينمائى، ولكى يبدو التأثير أقوى وأعمق من ثم تظهر محاولاتهم الانطلاق من خارج الواقع نفسه أو على الأقل الانطلاق خارج الواقع الاجتماعى المتضمن فى الفيلم السينمائى .

ويلاحظ من خلال الإطار النظرى الذى عملت دوجلاس على صياغته أن الشروق والغروب يمكن النظر إليهما من خلال فكرة ما بين العالم الاجتماعى لكل من النهار والليل، ولا شك أن خبرة النشوة التى تنجم عن هذه المواقف تعتبر حالة خفيفة من الاغتراب أو الغياب عن الإدراك الواعى وهى لا تعد صدمة أو أزمة كبيرة كما هو الحال بالنسبة للوقوع فى الدائرة الأكبر من الخطوط الفاصلة بين الأشياء داخل الواقع الاجتماعى. وتعكس خبرة الناس فى حالات الشروق والغروب محاولاتهم لاختراق الأكوان وشقها التى تم إعدادها اجتماعيًا للنهار والليل والتى يمكن أن نعرفها بأنها مسارات أو مجالات متقاطعة، والفكرة التى نود أن نعرضها هنا تتعلق فيما سبق بما ذكرته دوجلاس والمتعلقة بالممرات التى توجد بين الحجرات والتى نرى أنها تمتلئ بشعور من الخطر والخوف، وطبقًا لوجهة النظر تلك فإن الليل والنهار يمثلان الحجرتين، أما الشروق والغروب فيمثلان الممرات أو الطرقات الموصلة بينهما ولا توجد طريقة للانتقال من حجرة إلى أخرى دون المرور بالممر والتعرض لخبرة الخوف والاغتراب الملازمين للفترة الفاصلة بين الاثنين. " فالخطر يكمن فى الحالات الهامشية أو الانتقالية "، وذلك لأن الهامشية ليست حالة واحدة أو هى الحالة الأولى نفسها ولكنها حالة غير محددة، كما أن الشخص الذى يجب أن يمر من حالة إلى أخرى يكون

هو نفسه فى وضع خطر، كما أنه قد ينقل الخطر إلى الآخرين (١١٦ : ١٩٦٦)، فالليل والنهار يشكل كل منهما عالمًا اجتماعيًا منفصلاً يرتبط جزء منه بالقبة السماوية المقدسة إذا جاز لنا أن نستعيد مقولة بيرجر والتى يمكن أن نربطها بالواقع الاجتماعى المطلق، وتلك الأبنية الثقافية - الليل والنهار - غير متواصلة والاختراق المتداخل بينهما (الهامشية المتمثلة فى اختراق الليل للنهار والعكس) هو الذى يعمل على إيجاد خبرة الغياب عن الإدراك الواعى فى لحظة ما ونحن نقر بأن هذه الخبرة خارجة عن النطاق .

والانتقال من الليل والنهار لا يشبه التحول المفاجئ فى الضوء الكونى؛ فالتغير فى الضوء عملية مستمرة متواصلة وتدريجية وليست مفاجئة فهى تستغرق عدة ساعات حتى تشرق الشمس حيث تأخذ فى إرسال شعاعها قبل أن تظهر فى الأفق فتوجد فترة هامشية أو انتقالية رقيقة وناعمة؛ حيث يلقى الضوء بظلاله قبل أن يسدل الليل أستاره تدريجيًا فهذا الاختراق الاغترابى يرتبط بتصنيفات الليل والنهار التى يحدث فيها هذا التجاوز (الخاص بظهور الفجر أو نزول الليل). ولا يرتبط بالضوء المادى نفسه الذى يستمر ويتغير فى مستواه، حيث يلتقى المجال الاجتماعى لليل والنهار، وفى هذا المكان حيث يكون النسيج الاجتماعى على درجة كبيرة من الرقة فتبدو الاغترابية من الحياة الاجتماعية غير المتماسكة أو المنظمة وكأنها تنساب إلينا فى وجد أو فى اغترابية بسيطة .

من هذا المنطلق يمكن القول بأنه غالبًا ما يوجد إحساس بمشاعر الاغتراب يتولد من نوعية الإضاءة. ولقد افترضت دوجلاس أن اللزوجة من الممكن أن تعمل على إيجاد أزمات خفيفة أو بسيطة فى الشخصية ذلك لأن الأشياء اللزجة هى أشياء ليست صلبة أو سائلة؛ فهى أشياء وسطية بين هاتين الحالتين وبالتالى فإننا نرى عند التصاق الأشياء اللزجة بأيدينا فإنها تعمل على إيجاد رد فعل عميق غالبًا ما يشكل تهديدًا أو قلقًا، فالتصاقها باليد يعمل على تكوين مادة هلامية ضبابية حدية وفاصلة بين الذات وبين البيئة الأكبر المحيطة بنا والأكثر رحابة. كما أن اللزوجة تعمل على إيجاد رابطة

مستمرة بين الفرد وبين العالم الأكثر رحابة ومن ثم فهى تعمل على تهديد الشخصية المستقلة للذات، ولسوف نجد أن ألوان الشروق والغروب هى أيضًا تقع ما بين سواد الليل وضوء النهار. وهذه الألوان وردية وغير شفافة، كما أنها لا تظهر الفارق بين ضوء الغروب وضوء الفجر، وفى هذه الحالة تختفى الفروق وتضيع المعالم ويدخل الناس للحظة فى مشكلة عدم التحديد وعالم " البين بين " الذى ليس بعالم الظلام والنور أو الليل والنهار. وباختصار، فإن هذه العوالم تؤدى إلى حالة من الاغتراب حيث يظل الناس فى كل الأحوال مستمرين فى القيام بأداء وظائفهم .

ترجمة: مرفت العشماوى، نادية محمد أحمد

مصطلحات الفصل الثالث

الحركة التطورية	Evolutionary movement
الطهارة والخطر	Purity and Danger
الفن التجريدى	Abstract Art
الواقعية الجديدة	Neo Realism
الواقعية التصورية	Photo Realism
التحيز الثقافى	Cultural Bias
شعائرى	Ritual
السياق	Context
فك شفرة وجبة الطعام	Decoding meal
الجماعة والشبكة	Group and grid
الرؤية الكونية	Cosmology

الفصل الرابع

البنيوية الجديدة عند ميشيل فوكو

تعدُ ثقافة الغرب الشاغل الأساسى لميشيل فوكو، رغم أنه يرفض التصنيفات التى تستخدم فى العادة عند وصفها، وما يكتبه هو التفكير البشرى ككل والنظم الاجتماعية المهيئة تتجسد فيها، وموضوع عمله هو التاريخ الذى يمكن معاينته وفقًا للثقافة الحديثة، ولقوى السلطة والمعرفة السائدة، على أنه يشمل الأحداث المؤثرة فى أفراد زمن معين، وليس فقط فى الطبقات الحاكمة. وكما يذهب آلان شريدان A.Sheridan، مترجمه وشارحه، فإن شاغله المهم دائمًا هو فهم الحاضر كنتاج للماضى ومنبئ عن الجديد، بما يتفق مع نظرية بيتز بيرجر P.Berger للثقافة باعتبار أن " الإنسان ينتجها ويعيد إنتاجها دومًا". ولكن فوكو يقف على النقيض من بيرجر ومارى دوجلاس M.Douglas ويورجن هابرماس J.Habermas، فلا ينظر للثقافة كمقولة تحليلية أو تجريبية، ولا يهتم بالاتصال بين الجماعات، بل يعتد بهذا كله فى تحليلاته، منطلقًا مثلهم من افتراض اجتماعية الواقع .

ولقد تعرضت أفكاره للتكاثر، فلم يعد بعضها من نصيبه وحده، وإليه سعت العلوم الأكاديمية نحو إسهاماته نظراً لتعدد مجالاتها المعرفية، وتبنت وسائل الإعلام بعض أفكاره، لذا كان حتمًا أن تدار حوله آلاف المراجعات فيما ينشر من إصدارات فلسفية رفيعة المستوى، حتى فى المقالات التى تنشرها جريدة (ديلى نيوز) Daily News اليومية .

فكتابه **الجنون والحضارة** يهتم به المحللون النفسيون وأطباء النفس والعاملون بالخدمة العامة، والمسئولون عن الصحة، ومتخصصون آخرون، بينما يظل كتابه **مولد العيادة** موضع اهتمام الأطباء ومديرى المصحات وغيرهم. كما عرف معظم علماء الجريمة ومديرى السجون كتبه، وعكف دارسو الإنسانيات على أعماله النظرية التى شملت كتابيه **أركيولوجيا المعرفة ونظام الأشياء**، لانشغالها باللغة والخطاب، وتوالى الدوريات المختلفة فى فروع المعرفة الإنسانية مراجعة كتابه **تاريخ الحياة الجنسية**، ذلك الكتاب الذى يعالج أفكاره حول المعرفة والقوة، لا الجنس والقوة، وما كان هذا الاهتمام ناجمًا عن موضوع للكتاب فقط، بل لأن صاحبه مع قدوم عام ١٩٧٦ صار أشهر الباريسيين، وترجمت أعماله إلى كل اللغات تقريبًا، وحتى السنوات القليلة الماضية كان كل ما يقوله أو يكتبه يصنع الأخبار.(٢)

الدعاوى الذهنية :

ودعاوى فوكو الذهنية تغطى مساحة عريضة، بعضها كاستجابة للمجال الثقافى المعاصر وأخرى مستمدة من الأفكار التى ناقشها نظراؤه، وأغلبها يحوى الطبيعة الشاملة لمشروعه – اكتشاف جذور المعرفة، ولقد عبر فوكو فى مقدمة الطبعة الأولى من كتابه **تاريخ الجنون**، وفى خطابه الافتتاحى فى الكوليج دوفانس عن عرفانه لثلاثة أساتذة : الفيلسوف جان أيبوليت J.Hyppolite الذى سعى لاستخدام فلسفة هيجل كوسيلة لفهم الحاضر، واتخذ من الحداثة مقياسًا للهيجلية، وجورج جانجلهيم G.Hangulthem الذى أكدت دراساته فى تاريخ الأفكار على الانقطاعات، وجورج ديميزيل G.Duemezil الذى حلل الأساطير والفن والدين والقانون ومؤسسات المجتمعات الأوروبية الباكرة وفقًا للعموميات الثقافية. ونأى فى الوقت نفسه بنفسه عن أستاذ آخر، وهو لوى ألتوسير L.Athusser وعن الحزب الشيوعى الذى شارك فيه مشاركة قصيرة فى أواخر الأربعينيات، لكن التأشيرات الماركسية أثرت فى أفكاره وإطاره الفكرى، كما تأثر بافتراضات دوركايم E.Durkheim، وفرضت الأفكار البنيوية والتفكيكية نفسها عليه .

من الظاهراتية الوجودية إلى البنيوية:

وبعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، بدأ المفكرون الفرنسيون الذين كانوا يحاولون التفاهم مع ماضيهم، واكتشفوا للمرة الأولى ظاهراتية هورسول وهيدجر، فى طرح عدد من الأسئلة عن الحرية والقهر، وكان فوكو طالبًا بمدرسة المعلمين العليا، وأكثر من متفرج سلبى على القضايا العديدة المحيطة بأهمية الخبرة والنقاشات الخاصة بعلاقة الأدب وآثاره، والصراعات الناشئة بين كامو ومير لوبونتى وسارتر. ذلك أن اختلافاتهم السياسية التى عدت قضايا نظرية، مسّت كل القضايا الأساسية آنذاك، وضمت معتقدات حول المجتمع السوفيتى، والمسار السياسى الذى يجب أن تلتزم به فرنسا، وكانت أطروحات سارتر الأكثر إقناعًا، بما يجعل من مذهبه الوجودى الأيديولوجيا المرتدة للمناخ الثقافى الفرنسى، رغم وجود نقاشات مستمرة حول صلاحية تطبيقها. ولأن أفكاره كانت مرتبطة بآرائه السياسية، لذا فعندما أعلن الأمين العام للحزب الشيوعى السوفيتى نيكيتا خروشوف N.Khurshohev عام ١٩٥٦ شجبه للمذهب الفردى، ولما لم يعد القهر فى المجتمعات الشيوعية أمرًا لا ينكر، شارك سارتر من شككوا فى صلاحية تطبيق آراءه السياسية وشجب معهم الممارسات السوفيتية، وكان قبلها قد ترك الحزب، ولم ينغمس مباشرة فى نظريات الوجوديين، ولكن مادامت ارتبطت آراء سارتر السياسية باهتماماته النظرية، فإن هذه الآراء جعلت نظريته تفقد قدرًا كبيرًا من شرعيتها. وعندما طرح ليفى شتراوس إمكانية حلّ جديد لمشكلات الوجود ونعنى بذلك البنوية، وعبْر ثقافة يرحب بها الكثيرون دائمًا، لاقت أطروحته أرضًا خصبة [٣]. ورغم أن هذا لا يعطى وجود ارتباط مباشر بين سقوط الوجودية وظهور البنيوية، فإن المسلمات البنيوية لاقت فقط ترحيبًا لأسباب داخلية وأخرى خارجية. ولم يناقش فوكو مباشرة علم اللغة البنيوى ولا الأنثروبولوجيا ولا مدى صلاحية الماركسية الإنسانية أو الشيوعية للتطبيق، لكنه أعلن عن ملله من الفلسفة، واتجه إلى العلوم الإنسانية، وأولى اهتمامًا خاصًا لعلم النفس. ورغم التأثيرات الثقافية التى تعرض لها

فوكو، خاصة زيادة سارتر وتأثير نظرية ليفى شتراوس كوسيلة لنقض الراديكالية، فإنه لا ينبغى المبالغة فى مداها.

وقد استفاد بدرجة كبيرة من نضجه فى أثناء فترة الثورة الاجتماعية والفكرية، ومن ارتباطه بأفراد متميزين تصادت أفكاره معهم وسواء أعلن عن ماركسيته أم لا، فإن لماركس تأثيره على كل المفكرين الفرنسيين لدرجة لا يمكن نكرانها، مثله فى ذلك كدوركايم ونيتشه.

وقام فوكو بإخضاع ماركس لفكره أو أخضع له، على الأقل، وسيلته عن الوعى الزائف فى نقد المجتمع. فكان مشغولاً بهذا الوعى، لا على المستوى الوصفى أو النظرى، بل وعلى المستوى التطبيقى، مع قيامه بشجب أو فضح زيف المعرفة والاعتقاد المسلم به كما يقول بيرجر، فعلى النقيض من لوى ألتوسير، الذى انشغل بنظرية الممارسة، قام فوكو بنقد كل الممارسات القائمة بعون من خطابه النظرى الذى يعد فى حد ذاته ممارسة. كما كان على طرف نقيض من الماركسيين الإنسانيين، ممن يتنبأون بثورة تختفى بعدها أزمات الرأسمالية العديدة، فجاءت توقعاته أكثر دقة منهم وغير مباشرة، وبإمكان المرء القول إنه لم ينتظر ثورة معينة، ففكره نفسه قام غالبًا بتثوير فكرنا حول التاريخ، وتم هذا فى الغالب لوجود عدد من المؤرخين التقليديين الذين درسوا حقبًا بعينها، وتطورات وأحداث قومية وتغيرات ديموجرافية وغير ذلك، لم يرض عنه نظراؤهم من الماركسيين الذين اعتنوا بتطور الرأسمالية وانهيارها، ولهذا قلما روجعت كتبه فى المجالات التاريخية المتخصصة .

ويدين علم التاريخ عند فوكو لمدرسة الحوليات وخاصة لدى فرنان بروديل F.Braudel، الذى أكد على ما أسماه فوكو بـ "التاريخ المغمور" Submerged History المتوارى خلف القص المعتاد للأحداث، فحاول تقصى التغيرات على الأمد الطويل، أى عبر لحظات زمنية ممتدة، وأكد على أهمية الجغرافيا، وقارن ما بين تأثيرات الأحداث ذات المدى الزمنى القصير والمتوسط. وكتابه عن **البحر المتوسط** (١٩٦٦) الذى أثار جدلاً فائضًا بين المؤرخين الفرنسيين بعد الحرب العالمية الثانية، كان يشكك أيضًا فى

التاريخ التقليدى، مقدماً ما دعمه هؤلاء الماركسيين الذين درسوا التاريخ على أنه يتقدم من مرحلة لأخرى ،إلا أن فوكو يتخطى بروديل بما قام به من توسط بين فئات بروديل، بين وثائق الصفوة والثقافة الشعبية (حيث كانت السيطرة الأولى على الأخير)، ولفت النظر لما تفرضه الثقافة الحديثة تاريخاً من استبعادات ومحرمات وحدود.

إن كل أساتذة فوكو ومعاصيره، بل وهو نفسه، تأثروا بدوركايم صاحب التأثير الآسر، ففكرة ميل البشر لتصنيف الأفكار، ووصلها ببعض لإقامة علاقات خاصة بثقافتهم (صرح بها ليفى شتراوس مباشرة فى كتابه **مدارات Tristes Tropiques** عام ١٩٨٨)، مستمدة من دوركايم ومارسيل موس **M.Mauss**. ذلك أن التأكيد على ترابط الأفكار، وعلى حاجة البشر إلى توحيد المعرفة بغية فهم الكون، الذى مثل الدافع الأصلى لبنيوية ليفى شتراوس، هو نفسه الذى يعد هدفاً أساسياً لعمل فوكو كله، فرحة دوركايم كانت ترفرف فوق علم الاجتماع والتفكير الاجتماعى على الفرنسيين، فدينه يغلل رقاب الجميع، ورغم هذا فإن دوركايم يعتبر القوانين هى التى تنشئ للمجتمع نظامه الأخلاقى المعبر عن المشاعر المشتركة وعن التماسك والتضامن، فى حين يشكك فوكو فى وجود التماسك أصلاً القائم على تجزئة المعرفة .

التراث البنيوى :

كان هدف ليفى شتراوس هو الوصول إلى جذور الثقافة التى تبدلت قبل ظهور العلم بزمن طويل نظرة مختلفة للغاية، فحاول أن يجد جذور العلاقات الثنائية المكونة لهذه الثقافة، مما أعطى لفوكو منهج إنجاز أهدافه، ولقد التفت ليفى شتراوس نفسه لعالم فردنان دوسوسير **F.de Sassure**، لذلك عندما وجد تشابهات بنيوية فى أنساق القرابة لدى قبائل الهنود الحمر فى البرازيل، شرع فى تطبيق نظرية سوسير اللغوية لتكون عوناً له فى تفسير بعض التعارضات التى لاحظها بين اتجاهات السكان الأصليين وأنساق المصطلحات القرابية لديهم، وكذلك أنساق التسمية والتنظيم

الاجتماعى، تلهمه فى ذلك المكونات التقنية الخاصة بعلم اللغة البنيوى ومدخله العلمى، فلم تكف الملاحظة الإمبيريقية كمنهج مقبول لدى الأنثروبولوجى لتقييم العلاقات الرمزية ككل، سواء على المستوى الأشمل حيث توجد هذه العلاقات بين اللغات والثقافات، أو فى المجتمعات القبلية التى تدرس فيها الميثولوجيا الغنية التى ينم عنها بوضوح حكى الأساطير بعيداً عن البناء الاجتماعى، وقد كانت محاولة تطعيم الأنثروبولوجيا بعلم اللغة البنيوى، هى التى ألهمت البنيويين فى الميادين العلمية الأخرى للمشاركة بخبراتهم فى هذا المشروع، غير أن الوثنية الخيالية التى قطعها ليفى شتراوس فى الفكر، أثارت رد فعل متجاوب معها، فهناك باحثون آخرون ازداد نفورهم أيضًا من تشظى المعرفة فى العلوم الأكاديمية، ومن الهوية المتسعة بوضوح بين نظريات متكئة على الموضوعية وأخرى تدافع عن الذاتية .

وعندما لم يؤت البحث عن بنى لا واعية ثماره، بدأت بعض النظريات فى مؤازرة علم اللغة البنيوى، لذلك دارت التفسيرات العلمية حول تطبيقات أفكار رومان جاكوبسون (١٩٧١) عن العلاقات الثنائية بين الفونيمات – وحدات الصوت الصغرى، والمورفيمات – وحدات المعنى الصغرى. بعدها خطى رولان بارت فى كتابه **عناصر علم العلامات** خطى أوسع، مضيفًا تفصيلات لعمل اللغة عند أندريه مارتينيه A.Martiniet ولويس هلمسليف L.Hilmselv (*اللغة فى مقابل الكلام*)، فى مسعى لتفسير كل علاقة مرتبطة باللغة المنطوقة والمكتوبة. والتفت فوكو إلى بارت، فأخذ عنه تقسيمه اللغة إلى مخطط Scheme ومعايير واستخدام، مستغلاً التقطيع ليؤكد على بعض أبعاد اللغة دون أخرى غيرها، بما يعنى أن مشروع بارت لم يختلف عن مشروعه؛ لذلك عندما وجد بارت ضرورة فى العناية بالطبيعة الثنائية للرمز/الرسالة والمعانى الثنائية فى الكتابة والصوت، بحث فوكو فى كيفية ارتباط هذه القضايا بأصول المعرفة. وهذه القضايا كانت محور كتابيه **نظام الأشياء وأركيولوجيا المعرفة** .

إن ما أثاره المشتغلون بالبنيوية من نقاشات أظهر تناقضاتهم وإحباطاتهم من بنى الفكر المراوغة، تلك التى مهدت لضياع فيما بعد عندما استمرت البنى المفترضة خفيّة، ولأن البنوية كانت منهجًا ونظرية متكئة على نجاح هذا المنهج، كان من الصعب أن نجد تعريفًا لها، فالمشكلات المتأصلة فيها بارزة حتى فى أفضل التعريفات، يمثل ما قدمه بارت حين تساءل :

" ما البنيوية ؟ هى ليست مدرسة فكرية ولا بحركة فكرية أيضًا، لأن أغلب المؤلفين المعتادين على هذه الكلمة لا يشعرون إطلاقًا بأنهم بضمهم معًا مذهب أو قضية عامة... وهدف الممارسة البنيوية عمومًا فى ميادين الفكر والشعر هو بناء الموضوع، وبهذه العملية يتم التعرف على قواعد اشتغال الموضوع أو وظائفه، وبذا فالبنية صورة زائفة للموضوع، تأتى بشىء لا مرئى أو كيفما يحلو لك، غير واضح فى الموضوع الطبيعى ... والصورة فكر يضاف على الموضوع ".(٤)

وإذا كان الفكر هو المقوم، فإنه سيساعد على الكشف عن العلاقات اللاواعية، وعلى القواعد المشكلة لكل البنى، بما يؤكد انتشارها، لأن الأفراد المشتركين فى البحث يمتلكون بالتأكيد مهارات فائقة للعادة، لكن بارت بعد أن انقضت عشر سنوات على كتابه **عناصر علم العلامات**، أعرب عن أن أصول الكتابة لم يكشف عنها بعد، فعاد ليفى شتراوس إلى الأنثروبولوجيا، ونال كتابى فوكو **نظم الأشياء** و**أركيولوجيا المعرفة** الإهمال؛ رغبة فى دراسات القوة والحياة الجنسية، وازدياد تبنى الرجل لأفكار استقاها من نتيشه، وقام بتفكيك نصوص اجتماعية مثلما فكك دريدا النصوص الأدبية.

ويدعم آلان شريدان A.Seridan فى كتابه **ميشيل فوكو - إرادة الحقيقة** عام ١٩٨٠(٥). اقتناع فوكو بابتعاد اهتمامه عن علم اللغة البنيوى الذى تشبّع بلغته دون إدراكه، وبسبب تغير الجهاز الاصطلاحى لفوكو فى الطبعة الثانية لكتابه **مولد العيادة** : فاصطلاح "لغة" مثلاً أصبح "خطاباً"، وتم التخلى عن اصطلاح الدال/المدلول تمامًا. ويبرز شريدان(٦). هذا التغير برده إلى رغبة فوكو فى الوصول للقارئ الناطق بالإنجليزية، فحرره ذلك من الارتباط بالبنيوية، مبتعداً عن مناهجها ومفاهيمها

أو مـصطلحاتها الأساسـية التى تسم التحليل البنيوى "وبالطبع هناك اختلاف بين تساؤلات البنويين الآخرين وتساؤلاته، إلا أن الاشتغال بعلم اللغة البنيوى، ومحاولة تبنى بعض مبادئه المنهجية فى حقول الدراسة الأخرى، كان وجهًا من وجوه ما سمى بعصر البنيوية (٧).

وعندما ننظر فى كتابه **مولد العيادة**، وتأكيده على اشتمال الطريقة العيادية Clinical Method على التشخيص والعلاج، وهى الطريقة التى تميز العلامة عن الأعراض، وفى حديثه عن الدال (العلامة والأعراض) بوصفه يشف عن مدلوله الذى يعتبر جوهره (قلب المرض) مستهلكًا بالكامل فى التركيب النحوى الواضح للدال ... وعندما يتخلى العرض عن سلبيته ... ليصبح دالاً على المرض، فإننا نجد كلامه فى هذا السبيل يجعله على صلة بالبنيوية .

منظور فوكو للثقافة :

وكتاب فوكو الوحيد الذى يضم فى قائمته مصطلح "الثقافة" هو (أركيولوجيا المعرفة)، الذى عالج موضوع الثقافة بمعناها الواسع، وهو يعتبر عملية انتقال المعرفة عملية محورية للثقافة، عملية لا خطية : فهى مرتبطة بالقوة عن وعى ولا وعى، فهى عملية داخلية، متقطعة، كلية، تتخطى الحدود القومية والثقافية. وهو يرفض فى الوقت نفسه نظريات الأنثروبولوجيا الخاصة بالانتقال العابر للثقافات، لأنه غير خطى Uni-liner. وكما سبق ولخصنا الوضع، فإن أنثروبولوجيا فوكو تميل نحو تفضيل ليفى شتراوس، رغم أن ما يصله به ليس ارتباطًا على مستوى المنهج، فتركيز فوكو على المعرفة فيما يسمى بمجتمعات ما قبل الصناعة والصناعية أو مجتمعات ما بعد الصناعة، بدلاً من التركيز على حكى الأساطير القبلية. وعلى أى حال، لابد من التنويه بتأكيده على اعتبار المعرفة لا الثقافة فئة التحليل، رغم دوران عدد من أعماله فى تاريخ أنساق التفكير والمعرفة حول الثقافة الغربية، أى حول تأثير انتشارها نهاية العصور الوسطى فى تحديد الوضع الثقافى الحاضر.

ويمثل التركيز على الخطاب الموضوع الرئيسى عند فوكو، فمنه تتدفق رؤاه العديدة المستمدة من العلاقات التى تربط الخطابات المختلفة، وتتصل النظرية بالممارسة، والرغبة فى المعرفة بالريح الذى يجنيه العارف، وهو يتجنب فى بحثه الوثائق التاريخية كحقائق مسلم بها، كاشفًا بذلك عن الجوانب المهملة سلفًا وعما تؤدى إليه نتائج، ولعل العمق الشديد والطبيعة التأملية لسعى فوكو، يجعله على طرف نقيض من المساعى السوسيولوجية المتكئة على الإمبيريقية، فنسقه، بطبيعته، لابد له أن يظل لا نهائيًا، وألا يضع نفسه تحت النظر، ويكون غير قابل للتزييف، موسعًا المسافة بينه وبين علماء الاجتماع الإمبيريقيين.

الجنون والطب:

ومهد فوكو الطريق لأعماله اللاحقة، بلا وعى منه، فى كتابه **الجنون والحضارة**، واعتمدت بحوثه التاريخية على عدد هائل من الوثائق التى تصف علاقة الجنون وطب النفس نهاية العصور الوسطى، عندما أدى مرض الجذام والجلد بالسباط الذى صاحبه إلى إنشاء ما يزيد عن ألفى ملجأ للجذام ما بين القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر وعندما كان المجانين فى معازلهم يتم ترحيلهم من بلدة لأخرى ليعيشوا حياة متنقلة. ويشرح فوكو كيف تعامل المجتمع مع مرضى الجذام والمجانين فى الوقت نفسه، وكيف قام بحجب الجذاميين عن الأنظار، وسمح للمجانين بالحركة الحرة فى حدود السفينة ." إذ لهم أن يروا العالم، وليس لهم الحضور إلى الكنيسة، وقلما يتحركون أو يمرحون، وليس لهم إلا الجلوس فوق سفينة، يقودها بحارة" جعلوا منهم سجناء للارتحال"(٨). وتركز التوصيفات الدقيقة التى قدمها فوكو، على تناقض معاملة هؤلاء المنحرفين وتظهر فى الوقت نفسه التغيرات التى حدثت كنتيجة لظروف اجتماعية أهلتهم كأفراد، وبما أن البعض من هذه المناطق بدا مهجوراً وأصبح من المعتقد أن أفضل حال للمجنون هو بقاؤه فى مؤسسات معزولة، فإن هذا يرتبط بإتاحة مصحات الجذام. كما كان يجرى تراكم المعرفة الجديدة ببطىء، ويعتمد تعريف الجنون، كما

يذهب فوكو، دائمًا على النخبة وتكوينها وحاجاتها للمنبوذين ؛ لذلك فالجنون مجرد رأى وليس حقيقة. والجديد فى معالجته للانحراف هنا ربطه بالقضايا الأخلاقية، الموضوع الذى وسع نطاقه فى كتبه اللاحقة، عندما أخذ يردد كيف كان قدر الحمقى والمجرمين وغيرهم من المنبوذين أقل أهمية من فعل تهميشهم، وكيف يقوم هذا التهميش نفسه بالتطهير الرمزى للمجتمع، وما يقوم به فوكو من إعادة بناء التاريخ، يعتمد على كل المصادر الممكنة، وتشمل السجلات المدنية والسير الذاتية والأرشيف القومى والخطابات غير المنشورة فى الروايات والهزليات والشعر، وهنا تتضح صلته بمدرسة الحوليات، رغم اتخاذه لخطوة أوسع من أنصارها فيما طرحه من تعميمات، وهو ما يتضح بقوة فى اعتماده على اللغة بدلاً من الأحداث التاريخية. كما كان يفوقهم فى الاتكاء على الأعمال الأدبية، وهذا قد يكون ناجمًا جزئيًا عن تركيزه على الأفراد فى زمنهم لا على الأفراد أنفسهم فقط أو الزمن معزولاً عنهم : مما مهد لإدراك تحول الجنون إلى موضوع مهمش فى نهاية العصور الوسطى عند كل فرد بغموضه وبوجوده على حافة الخبرة .

واستطاع فوكو بحكم اقترابه من الأدب الكلاسيكى أن يجد حافزاً مضافًا للانشغال بالجنون، انشغالاً مفيداً فى التعامل مع القلق من الموت، وكان يتجنب تفسيرات علم الاجتماع التقليدى التى تربط هذا القلق بالتراجع التدريجى للدين. وبديلاً عن هذه التفسيرات، كان يرى أن الكتَّاب والفنانين قد منحوا المجنون نفاذ البصيرة عن العاقل، وأحلّوا الجنون محل الموت فى القرن السادس عشر كسبب جذرى للقلق، حيث صار للمجنون قدرة على تبصر المستقبل، فلعب دور النبى .

ويوضح فوكو كيف تبدل هذا الوضع مع نهاية العصور الوسطى، حين كان المجنون يتمتع فيه بامتياز الوصول إلى العالم الرمزى والأخلاقى، وتلازم هذا مع قرار حبسه المؤقت فى البداية، وكيف تفاعل هذا القرار مع بناء المستشفى العام سنة ١٩٥٦ التى كانت مسئولة عنه، ضمن مسئوليات أخرى، منها منع التسول والبطالة كمصدرين للفوضى(٩). واستخدام الحبس لخلق قوة عمل رخيصة، مع زيادة

إدانة المجتمع التجارى والصناعى للكسل والبطالة بها، مثل أحد الموضوعات التى قام فوكو بتطويرها فى أعماله اللاحقة، لكنه اكتفى بالقول إن المجنون مثل الفقير أصبح خاضعًا لقواعد عمــل السخرة باعتبارهما لا أخلاقــيين مــثل غيــرهم من الذيـن لا يعملون أو لا يستطيعون العمل .

لقد أصبح المجنون الآن كغيره من عديمى الفائدة، كالمتسولين، والمتشردين والمجرمين والمرضى، محل نقاش من جانب أصحاب النفوذ. ولأن المجنون حبس لعدم فائدته، أخذ فوكو يشير إلى علّة ما حدث لعديمى الفائدة من عزل فى البداية، ثم تصنيفهم إلى فئات فيما بعد عندما أخذ الخبراء يناقشون إمكانية تأهيلهم للعمل، وأهدافه بين هؤلاء المتخصصين المختلفين من أطباء نفسيين وأطباء ومحامين وساسة، ولكنه اعتمد فى كتابه **الجنون والحضارة** على الوصف ليجمع حقائق تصلح لدراسة مستقلة بما حدا به أن يربط بين ظروف خانقة يحكم بسببها على المجنون بالخضوع لمديرى المستشفيات الذين تعطيهم "قوة السلطة والقيادة" والإدارة والتجارة، والبوليس والتبرع، والضبط و العقاب، وحق استخدام الهراوات والحديد، والسجون والزنازين"(١٠)، وبين تقييد المجنون وتعريضه للجرذان فى غرف صغيرة لا بالوعات فيها، بل ويتم التصرّف أحيانًا وكأنه يستحق سوء المعاملة والقسوة رغم تسبب ظروف حبسه فى جنونه .

ولم يشرع فوكو فى صياغة نظرياته اللغوية لكنه اكتفى بالإشارة للغة الأطباء الجديدة، التى صاغوها لتسمية الأمراض المكتشفة والعلاجات والحقائق البيولوجية و"البنية الأولى والأخيرة والهذيان، وبين الأطباء ومرضاهم، وجدت لتنتمى إلى التقليد العلمى الجديد الذى ظهر فى العصر الكلاسيكى، فلم تقم سيطرة العلم بتطوير المعرفة، بل وأعطت القوة لهؤلاء الذين ملكوا هذه المعرفة؛ لذلك كانوا فى وضع يرفع من مكانتهم، وفى الوقت نفسه يخبرنا فى عام ١٩٧٧ بأنه كان مترددًا أيضًا :

"عندما أفكر الآن فيما مضى، أسأل نفسى عما كنت أتحدث عنه فى كتابى **الجنون والحضارة، مولد الحضارة** غير القوة. إننى أعى بالفعل ندرة استخدامى لكلمة

القوة سلفًا وجمع هذا الحقل من التحليل، وأقول بأن هذا جاء عن عجز مرتبط بلا شك بالموقف السياسى الذى وجدنا أنفسنا فيه، ولمن الصعوبة أن نرى موقع مشكلة القوة سواء لدى اليمين أو اليسار".(١١).

واتجه فوكو بعد ذلك لتبين كيف ارتبطت مشكلة القوة بالطريقة التى كانت يتم بها صياغة المشكلات السياسية العامة من جانب اليمين فى مصطلحات الدستور والسيادة وما إليها، ومن جانب اليسار فى مصطلحات جهاز الدولة، وسواء كانت الصياغة الأيديولوجية بالإشارة إلى الشمولية السوفيتية أم إلى الرأسمالية الغربية اللتين كانتا قد تم الاعتراض عليهما من حيث الصياغة، فإنهما لم يكونا يتيحان الفرصة قط فى ضوء الإجراءات والأساليب والآليات الخاصة بالقوة، وبدأ التحليل بعد عام ١٩٦٨ ببداية تكشف عن الفخاخ الجيّدة لشبكة القوة للعيان، وأن تجد من يحللها من بين هؤلاء الذين كانوا من قبل خارج حقل التحليل السياسى(١٢).

ولم يسعف كتاب **الجنون والحضارة** فوكو فقط بمادة خام لأعماله اللاحقة، بل بمدخل للتاريخ متعدد الحقول المعرفية وعالمى وتركيبى، وهو مدخل أكسبه الثناء والهجوم عليه، ومثّل مشروعًا كرس له وقتًا كبيرًا، مما اضطره لصياغة المنهج الحفرى، علاوة على كشفه لحجاب "ثقافة الجنس" المنظورة كنتيجة طبيعية، بل وعنصر مدمر ولا واعى فى الفكر التنويرى، وبتحديده لجنور شفرات المعرفة القائمة، استطاع توضيح الحضارة ككل أكبر من مجموعة أجزائها، وكيف يتكامل العقل أحيانًا مع الجنون .

وكان كتابه **مواد العيادة** متخصصًا للغاية، وغطى فترة زمنية مقدارها خمسين عامًا فى العصر الكلاسيكى، من النصف الثانى من القرن الثامن عشر حتى بداية القرن التاسع عشر، بينما كرس كتابه **الجنون والحضارة** لأكثر من مئات السنين، ولكنه ينوه إلى وجود عدم النظر إليه ككتاب حول تاريخ الطب، لذا بدأ مقدمته قائلاً:

"هذا الكتاب عن المكان واللغة والموت وفعل الرؤية والتحديق، فنحو منتصف القرن الثامن عشر عولجت الحالة وشفيت الهستيريا بجعلها تستحق عشر أو اثنى عشر ساعة يوميًا لمدة عشرة شهور كاملة."(١٢)

كيف تمكن الأطباء بحلول عام ١٨١٦ من استخدام اللغة والخطاب لتعلم أسلوب جديد للرؤية، بهدف عزل العضو المصاب عن مرضاهم، واستخدام المعرفة العلمية الجديدة التى تناقشوا فيها وكتبوا عنها تحت مسمّى ما أطلق عليه فوكو بـ " تحديقهم" (وهو إلمام بكل شيء مرة واحدة). كل هذه الأمور السالفة، تمثل الموضوع الرئيسى لأركيولوجيا الإدراك الطبى، وهو العنوان الفرعى للكتاب.

ويلاحظ فوكو أن الطب التصنيفى Classifactory القديم مهد لطريقة التشريح العيادى، كعلم نعرفه الآن، وهذا نتيجة لعلاقات عديدة عقدت بين خطابات الأطباء والنظم الأخرى، وقد ركز على العلاقات المتغيرة بين ما بدأ الأطباء فى رؤيته، وكيفية تفسيرهم لتبصراتهم الجديدة، وكيفية سعيهم لجعلها مقبولة، ويشير فى ذلك إلى المصطلحات التى كفلتها حقيقة اشتمال تحقيق مبادئ الثورة الفرنسية على إتاحة المساواة بين الجميع فى الرعاية الطبية والدعم العام لكليات الطب والتمريض والمستشفيات العامة والتعليمية، حيث صار من الضرورى تعلم الأطباء الكثير عن الأمراض، وأن يجرى هذا على عجل، وأن يبتكروا طرائق لتجنب الأمراض، وفى هذا كله يصف فوكو كيف أن التعليم الطبى يمكن أن يعدّ وسيلة لإطالة الحياة والحيلولة أحيانًا من أمراض، مما جعل من الأطباء أكثر الشخصيات قوة فى المجتمع، ولعل قضية اعتبار المحامين والأطباء بمثابة قوى المجتمع الحديث عالجها فوكو مباشرة فى (الترويض والعقاب) بالتفصيل .

وبعيدًا عن القول بأن فوكو أظهر أساطير الوضعية، أو أسطورة سمو الأطباء على غيرهم أو أسطورة طبيعة الأطباء الخيرية، فإنه لم يفعل سوى ذلك فقط، وهو لا يسند الدوافع الشريرة إلى الأطباء الأفراد، بل يبين كيف تقوم الاكتشافات العلمية بنفسها بدفع الأطباء بالاعتقاد فى سلامة أفكارهم، إلا إذا أثبت آخرون خطأها، ممن لهم

اكتشافات تعارض اكتشافاتهم، فنظراً ، على سبيل المثال، لأن المستشفيات أصبحت مزدحمة، ورعاية المرضى صارت مكلفة ولا شخصية، كما قد تصيب الظروف غير الصحية بعض المرضى بأمراض معدية، أسهمت الملاحظات التجريبية والنفعية فى جعل الأطباء يدافعون عن الرعاية المنزلية تلك التى عملت أيضًا لصالح الدولة، بما أن مرضى المستشفى (وهم فقراء أيضًا) يستطيعون أكل المرق من اللحم المخصوص لذويهم من الأصحاء، وهى حقيقة كشف عنها فوكو من واقع بحثه لوثائق عديدة. وفى الوقت نفسه، وبسبب من رعاية المرضى منزليًا، أخذ الأطباء – على حد قوله – فى إجراء الزيارات المنزلية، وهذا لم يسمح لهم فقط بملاحظة العلاقة بين الفقر وأمراض شتى، بل وتغير المكان الطبى ؛ فالأمراض خرجت من المستشفيات، وأصبحت الأخيرة خاصة بالأبحاث، وسنَّت الدولة لها القوانين، وقدمت لها التمويل ومنهج البحث، مما دعا لقيام مستشفيات البحث التى يصبح فيها الفقراء، كالحال فى المصحات، خنازير غينية. ولذلك، فإن الممارسة قدمت الدليل، حين دفع الأثرياء مقابل أمراضهم، وكان بإمكان تعلم الكثير عن علاقة البشر بالمرض الذى يحملونه، وبذا قد يفيد التقدم فى علم الطب والمرض كل فرد .

ورغم ذلك، فقد تمكن الأطباء عملياً من تقوية أوضاعهم المميزة، ويوضح فوكو أن جميع هذه التغيرات، دون عزل طرف منها عن الآخر، أنتج قواعد جديدة للمعرفة وقوانين جديدة تلائم علم الطب، فكان فحص الميت مشروعًا بأمر الطبيب وبإمكان الأطباء أن يحدقوا فى الميت عند تشريح جثته، ويسمح بتشريح الأبدان بفحص الأنسجة الميتة، وبالقيام بتخليص المرض من الجثة(١٤). لذلك لم يقتصر الأمر على تطوير علم جديد فى الباثولوجيا، بل أيضًا على حقل التخصص، وهكذا فإن أسئلة فوكو الغريبة والمرعبة يبدو أنها لا تلتقط سوى غير العادى والسحرى، إلا أنها أمور صحيحة وصادقة، فاختراع السماعة، مثلاً أضاف حاسة السمع إلى حاستى اللمس والنظر (وكان الأطباء سلفًا ينظرون لمرضاهم الذين يجلسون أمامهم بملابسهم)، وبما أن المرضى أصبحوا عراة، تغير التعصب الدينى والأخلاقى الخاص بالنوع،

وبالتالى فقد أوجدت السماعة عقبات تكنولوجية وأخلاقية أمام الأطباء، حين فصلتهم عن الناس العاديين الذين سنت من أجلهم القواعد القديمة، ومهدت توصيفات المرضى للأعراض المرضية بالفعل الظروف التى ساعدت فرويد لشرح "العلاج الحوارى" Talking Cure .

وقد سبق ولاحظنا أن فوكو أفاد من علم اللغة البنائى عام ١٩٦٤، وسعى لصياغة منهجه الخاص لتحليل البيانات التاريخية فى سياقه العام، وانشغل بتوسطات لاكانت J.Lackan مثله كباقى المفكرين البارسيين، بين ظواهر الوعى واللاوعى (وهى مدينة لثنائية سوسير عن اللغة والكلام وطبقها لاكان على محورية مرحلة المرأة، التى تمثل الفهم الأول عند الطفل نفسه ..)، لأنها تسهل بحثه عن قواعد المعرفة بعون من خطابه الأرشيفى. ولو درس خطابه وفقًا للثنائيات البنيوية، لأكد فوكو اختلافه عن كل البنيويين والبنويين الجدد والتفكيكيين. وفى مقدمة كتابه **أركيولوجيا المعرفة**. يوضح أنه عندما توضع هذه الثنائيات نسبيًا داخل حقل التاريخ وفى الحقول الأخرى مثل اللغويات والأنثولوجيا والاقتصاد والتحليل الأدبى والميثولوجيا، قد تسمى بالبنيوية، ولكن فى ظروف معينة " عند ترسخ هذه المشكلات فى حقل التاريخ نفسه ".[١٥]

أركيولوجيا المعرفة:

ويحاول فوكو فى هذا الكتاب أن يعيد بأسلوب منضبط ومنهجى، تنظيم واكتشاف ما كان يقوم به العلماء سلفًا بغير تحوير[١٦]. ويذهب فى كتابه **نظام الأشياء** إلى أن التاريخ الطبيعى، وتحليل الثروة والاقتصاد السياسى أمور جديرة بالاهتمام بشكل عام، لكنه وظف أسماء المؤلفين بسذاجة توظيفًا غير بارع، وهو يعترف أنه كان عليه أن يتجنب تفريدهم واستخدام أسمائهم، وأنه كان عليه بدلاً من ذلك تقديم أى مؤلف بوصفه ينتمى لثقافته ولزمانه ومكانه، ولعل مقولة بيكيت " ماذا يهم من المتكلم" تحدد

المسـار هنا[١٧]. لذلك يصبح المؤلف ببسـاطة وظيفـة للخطاب، يؤدى وظيفـة المؤلف، ويتطلب تفويض الذاتية وقضية التحقيب منهجًا مركبًا، ويؤكد تاريخ الأفكار التقليدى على درس التوصلات أو الانقطاعات، كيفما يقول فوكو، لكن فى حقبة معينة، وفى ثقافة ما تصبح له فاعليته فى المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية أو الدينية باعتباره تغيّراً من منهج ممارسة التاريخ إلى منهج فوكو .

وبالتالى فهو يدرس مباشرة الانقطاعات المعرفية التى تواكب أى عصر معرفى جديد، ولأن المعرفة يعبر عنها باللغة، فهو معنى نسقى بالنظر إلى كل بعد من أبعاد اللغة المنطوقة وغير المنطوقة؛ ليكشف عن التغيرات الأصلية أى يكشف انتشار معرفة جديدة، وهو يرفض اعتبار علم التاريخ مجالاً لدراسة التواصلات، فيبحث فى الانقطاعات البنائية سعياً للابتعاد عن العموميات الثقافية، فهو يريد أن يفرض أشكال التحليل البنيوى على التاريخ نفسه، بذالك سيكون التحليل التاريخى محرراً من الأنثروبولوجيا " فيعطى معنى جديداً لموقع معين[١٨]، تحدده المظاهر الخارجية لما يجاوره. فالتاريخ العالمى يسمح بهذا التاريخ العام الذى يبحث عن التسلسلات والانقطاعات والحدود والخصوصيات الزمنية وأنماط العلاقات، إنه ينطلق من فرضيات ضد أنثروبولوجية وضد إنسانية وضد بنيوية، فوكو بكل وسعه، عموماً، العالم الفكرى العام متنقل من التعاقب التاريخى للثورات والحكومات والمجاعات إلى ماضٍ آخر، هو ماضى التراتبات والشبكات " التى تنشئ تماسكها من ذاتها". ولأن المنهج ينشأ مع شفرات المعرفة، فإنه يريد "نظامًا قبل نظامى"، يناسب تاريخ الفكر والمعرفة، الأدب والفلسفة، وفى ظل هذه العملية، يراكم فوكو مجموعة موحدة طبقيًا، وانتظامات خطابية، ويوحّد " استراتيجيات الخطاب " لتنظيم العلاقة بين الموضوعات والمفاهيم والخيارات والمقولات، والوحدة الصغرى للتحليل هى الجملة، فيما المفهوم يعادل الوحدة المسكونة للأسطورة عند ليفى شتراوس .

هذه الوحدات الجُملية تنتج علاقات وتفاعلات بين العلاقات، وتعرف – دون الرجوع إلى أصلها – أنها محكومة بقواعد الممارسة الخطابية، فمثلاً يعتبر الطبيب الموجود فى حيز

مؤسسى جزءًا من خطاب متمركز حول موضوعه Object - Centered فى حقل مقولاته، كحقل خاضع لاستراتيجية لها أفكارها ومثالياتها وقواعدها اللغوية، وهذا يعنى قيام الأطباء بصياغة لغة علمية وملتبسة تخصّهم وحدهم عبر إفصاح الدال عن المدلول، العرض عن المرض .

وتشتد ضبابية بنية نظريته، ما إن يعكف على إيضاح كيف تصبح وحدة القول جزءًا من الأداء الشفاهى، ومن مجموعة واحدة من العلاقات التى تنتجها اللغة الطبيعية أو الاصطناعية، والمشكلة معقدة، فهو يبغى الاهتمام باللغة الشفاهية أو المكتوبة، وتفسير علاقة كل علاقة بغيرها، كما يريد أن يقوم بذلك نظريًا، فتصبح العلامات المستقبلية علامات مناسبة ؛ لذا فمجموعة واحدة من العلامات يصعب إدراكها، لكنها تسهل وجود الأهداف العليا لشكل خطاب معارض لأى تحليل لغوى، ولأنه كان ينظر فى أعماق الوعى وفى " الفكر اللا مفكر فيه " وفى علاقات وجذور كل فكر، أخذ يواصل التأكيد على حتمية تحرره من قيود البنية اللغوية .

وبما أن أرشيف الثقافة متشظ، فإن فوكو يفترض أفقًا عامًا لها هى أركيولوجياه، وهى أركيولوجيا تعرف بما ليس فيها، لأنها ليست بحثًا عن البدايات ولا لتعريف الخطاب نفسه، ولا بتاريخ للأفكار، باعتبارها ليست تأويلية، ولا تبحث عن التحولات، وليس لديها تطورات بطيئة، ولا ندرك اللحظات الزمنية فى أفقها، ومقطوعة الصلة بعلوم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والإبداع، وهى لا تصوغ ما حدث للتفكير فيه، وما طمح إليه أو ثبت، بل هى وصف منظم لموضوع الخطاب نفسه .

ويشرح فوكو أن نظامًا مثل الداروينية والسوسيرية والكينزية تشتغل داخل حقول مختلفة من "الانتظامات القولية التى تسم التكوين القولى "، رغم استخدامها للمنطق والتركيب النحوى نفسهما، وهو ما سيفسر التجانس القولى بين النظم الثلاثة المشتغلة فى حقيبة واحدة، وإن لم يعْن ذلك أن الملاحظة الأركيولوجية ذات مخطط استدلالى، أو أنها تحاول طرْح أى نوع من التعقيب الشمولى، ويورد فوكو أمثلة عديدة على عدم الانتظام والتناقض الذى تنطوى عليه اللغة على عدة مستويات، وصلتها

بالتماسك الدال على وجود تماثلات الخطاب الزمنى (مثل الجنون والحضارة ومولد العيادة) والخطاب الحرْفى (مثل نظام الأشياء)، لكنه لا يسعى لصياغة صورة شاملة، كيفما يخلو له أن يخبرنا، فهو يرغب فقط فى أن يكشف عن العلاقات القائمة بين المجموعات المختلفة المحددة للتكوينات الخطابية، وبالتالى يتمكن من الحديث عن العصر الكلاسيكى كأنه ينفى الروح الكلاسيكية، فأركيولوجياه تدحض التصوير الرمزى، والتعبير والتفكير الرمزيين، كما أنه يرفض التاريخ التقليدى الذى يؤكد على العلية، مفضّلاً للتحليل الأركيولوجى :

" إذا قامت الأركيولوجيا بجعل الخطاب الطبى قريبًا من بعض الممارسات، فإنها من أجل الاكتشاف ... تكون بعيدة كل البعد عن العلاقات المباشرة أكثر من ابتعادها عن العلاقات العلّية التى يتم الوصول إليها عبر وعى الذوات المتحدثة، فهى لا تأمل فى توضيح كيف حددت الممارسة السياسية معنى الممارسة الطبية ولا شكلها، بل وكيف فى شكل ساهمت هذه الممارسة فى ظروف الانتشار والإدخال والتوظيف ... هذه علاقة مخصصة لمستويات عديدة "(١٩).

واعتماداً على تبصّراته فى الممارسة والممارسين ومجالاتهم، توصل للمعانى الخفية للغة، وقال مراراً إن الأركيولوجيا : " لا توضح تعاصر الانقطاعات، ولا تستخدم التحقيب ولا المكان أو أشياءها كوحدات أساسية لممارسة خطابية، فأى حدث اجتماعى أحرى به أن يتم بحثه بعون من أركيولوجيته. فالثورة الفرنسية مثلاً : " لا تلعب دوراً خارجًا عن الخطاب، وأثرها الخلافى خاضع لنوع من مسئولية اكتشافها فى كل الخطابات، فهى تعمل كجماع معقد وواضح وقابل للوصف، من التحولات التى تركت عدداً من الإيجابيات لتمارس فاعليتها، وهى محددة بعدد من القواعد الأخرى التى لا تزال تعيش بيننا، كما أنها تصنع إيجابيات اختفت مؤخراً أو لا تزال تفنى أمام أعيننا "(٢٠).

من الواضح أن هذه ملاحظات منظّر كبير Macro-Theorist يهتم بالظواهر والأحداث والتغير الاجتماعى والعلمى عبْر دراسة الكيفية التى فُهمت بها .

وفى الفصل الأخير من (أركيولوجيا المعرفة)، تناول مباشرة علاقة المعرفة بالأيديولوجيا. ولأن أركيولوجياه توجد كشبكة لا واعية، فإنه يسمح بالتمييز التقليدى بين العلم وغير العلم، كلا الثقافتين مختلفتان فى الوظيفة لا فى القيمة، وتشتمل أركيولوجيته على نصوص أدبية وفلسفية وعلمية، وهذا يعنى أن العلم تشكيل خطابى بين تشكيلات أخرى، ووظيفته الأيديولوجية قابلة للبحث، لكنه يضيف أن المعرفة غير العلمية لا تهم تقييمه بما يقيِّم به العلم، وهو بهذا يراوغ الانقطاع النظرى الألتوسيرى بين الماركسية العملية والإنسانية، بين ماركس الشاب والناضج، ومراوغة لهؤلاء المفكرين الذين ظنوا وجود ارتباط بين المراحل الزمنية فى أعماله، والحقيقة أن تفسيره الذاهب إلى اعتبار المعرفة بعصر جديد معرفة لها بدايتها عند نهاية العصر القديم، مستمد مباشرة من ماركس، ومنفصل بنفسه عن الانقطاعات الألتوسيرية المفاجئة.

ولكن هل يجعل هذا منه ماركسيًا، لكن ماركسيته تتجنب هذه القضية فى (أركيولوجيا المعرفة)، لأنه بعد أن يعبِّر عن خوفه الذى يجعله يبحث " عن القدر التاريخى المتعالى والعظيم للغرب المتأصل فى السياسة "، يطرح القضية بعيداً على الفور ولا يستمرئ الاستطراد فى حيثياتها.

نحو الاهتمام بالقوة :

ولقد غيرت أحداث مايو ١٩٦٨ من اهتمامات فوكو، وهو ما يتضح فى حواره مع جيل دوليز G. Delueze عام ١٩٧٢، حين يقول :

"اكتشف المثقف أن الجماهير لم تعد فى حاجة للمثقف لاكتساب المعرفة ؛ فهم يكتسبونها على أكمل وجه خالية من الأوهام، بل إنهم يعرفون أكثر منهم وقادرون على التعبير عن أنفسهم، لكن هناك نظام قوة يعوق ويحرم ويهتك هذا الخطاب، وهذه المعرفة بمثابة قوة لا توجد فقط فى سلطة الرقابة الظاهرة، بل وتخترق

بعمق وثبات الشبكة الاجتماعية برمتها، والمثقفون أنفسهم وكلاء هذا النظام، ويتضح هذا فى فكرة مسئوليتهم عن الوعى وفكرة اعتبار أشكال الخطاب جزءاً من النظام."(٢١)

فلا من يسمّون بالبنيويين ولا الماركسيين ولا المثقفين الآخرين وجدوا دليلاً على حدوث ثورة قريبة، لأنه كما يرى فوكو لم يعد ينظر إليهم كطليعة ولكن وفقًا لاهتماماته فإنه لمن المدهش أن نجده منشغلاً بدراسة انتشار مراكز قوة جديدة، وهو فى الوقت الذى كان فيه يناقش كيف تعاونت السلطات الشرعية والممارسين الطبيين لترسيخ أنفسهم، لم يركز على القوة نفسها، ويقول شريدان[٢٢]، وهو بالتأكيد أحد المعجبين به، قاده إلغاء دور القوة فى أركيولوجيا لطرح مصطلح القوة عرض الحائط، مع كل " حمواتها الاصطلاحية "، وأن يتبنى بصراحة فكرة نيتشه عن " الجينولوجيا"، وعوّض هذا فى أعماله اللاحقة. ففى دراسته للفترة من نهاية العصور الوسطى حتى القرن التاسع عشر، وخلال تركيزه على بعض الموضوعات، اهتم بسيطرة القوة/المعرفة، والاستخدام الواعى واللاواعى للمعرفة لفرض القوة، ولعل مشاركته فى إصلاح السجون مع كتاباته عن المراقبة والعقاب، قد أدخلته فى مناظرات سياسية، وكان أحيانًا ما يسأل عن يساريته نظراً لسيطرة الماركسية الفرنسية والشيوعية على الأحزاب والمشايعين.

ووصف فوكو بأنه ماركسى أمر مثالى وعام جداً، فهو كناقد للقهر فى الاتحاد السوفيتى، ناقد له فى كل مكان، وهو يتجنب، علاوة على هذا، علم الجمال الماركسى، ويوظف أحيانًا طرائق ماركس فى التحليل، مركزاً على الحقائق التجريبية، غير أنه يهمل تطور التاريخ أو الثورة المتوقعة، ومن الجائز، رغم هذا، أن يفسر أحدهم توقعاته حول نهاية عصرنا على أنها توازٍ، بصورة غامضة، الثورة الماركسية المأمولة، وأيًا كان الأمر، فمشروع أركيولوجياه الذى يستخدم كإطار عمل، قادر على العناية بجميع تناقضات المجتمع الصناعى المتقدم بما فيه المجتمع الشيوعى، قد أنجز فى أعماله اللاحقة التى تعالج قضية القوة .

التغير الثقافى والاجتماعى :

وكيفما تبدى لنا، لا يتحدث فوكو عن الثقافة فحسب أو عن التغير الثقافى، بل يدرس التغيرات التى حدثت مسلطًا الضوء على أسباب حدوثها وكيفية تأثيرها على حياة أفراد كل طبقة، وكيف يحوزون على القوة أو يفقدونها .

فتركيزه على التحول من الثقافة الكلاسيكية إلى الحديثة، وعلى كيفية إنتاج الثقافة بالنسبة لإبداع المعرفة، أو بالنسبة لانتشار الثقافات الفرعية لعلوم الاقتصاد والسياسة والتاريخ ... إلخ، دليل على انشغاله بالتغير الاجتماعى، وفى الحقيقة هو يتخطى ما يقول به أغلب علماء الاجتماع والتاريخ بتنبؤه بنهاية عصرنا " عصر الإنسان" كنتيجة للتيارات التاريخية التى لاحظها، تلك التى اتضحت معالمها بشدة منذ كتابه **الجنون والحضارة** ثم **مولد العيادة** حتى **الترويض والعقاب**. واللافت أيضًا اختلاف منهجه عن المناهج الأخرى، وكذلك عنايته بالديناميات الثقافية وعلاقتها بالإدراك وبطريقة انعكاس التغيرات الاجتماعية فى رؤى الأفراد نفسه، والتفاته لطريقة ارتباط جميع التغيرات بالمعرفة السائدة .

وهو يقارب بنى الدلالة التى أصبحت حقائق، رغم أنه لم يوضحها ولم يرغبها أفراد بعينهم عن وعى، وحين يسأل بيتر بيرجر(٢٣) عن " كيف يمكن لبنى الدلالة الذاتية أن تصبح حقائق موضوعية"، يرى فوكو الدلالة كنتائج تفعل الذوات مع النظم والتكنولوجيات والحاجات الاجتماعية المتبادلة. قد تبدو، نظريته حجر عثرة أمام نظرية تقليدية عن الذات، فأية أهمية تنسب للذات تناقض فرضياته المهيمنة ومشروعه : فكرة أن المؤلف ليس أكثر من تعبير عن علاقة بين عمله وعصره وموهبته، وفكرة اعتماد الانحراف فى الجزء الغالب على تعريفه اجتماعيًا لا على الأداء الفردى، وبذا فإنه ينتسب فكريًا إلى ماركس فى مفهومه عن الوعى الزائف، وإلى دوركايم فى مفهومه عن الاغتراب .

تطور العلوم الإنسانية :

يعد كتابه **نظام الأشياء** أكثر الكتب عناية بالتغير الثقافى مباشرة، وهو تفحص لأصول اللغة والخطاب، ولقد جادل بأن مؤرخى العلم، على نقيض المسلمات القائمة، كانوا أقدر على تسجيل الحقيقة الموضوعية من علماء الاجتماع الذين عانوا من الذاتية وتباين الاتجاهات. لكن بإدراك خضوع العلماء للتأثير الشديد كالآخرين، افترض أيضًا أن النشاطات الفكرية فى أى مرحلة، محكومة بقوانين معرفية تعتمد على المعتقدات المتاحة والتكنولوجيات والترتيبات الاجتماعية **Social Arrangments**، لذلك فإنه حين بحث الفترة من نهاية عصر النهضة حتى نهاية القرن التاسع عشر، حاول أن يحدد خطابات معينة خاصة بالبشر واللغة والصحة، علاوة على أنه تساءل عن المدى الذى أثر فيه التحقيب الناجم عن دراسة الطب والجنون على ألوان الخطاب الثلاثة السالفة.

وإذا كان عليه أن يجد بنى عميقة غريبة عن الخطابات السابقة واللاحقة فى كل مجال من هذه المجالات الثلاثة سائدة فى زمن معين، فإن ذلك يفرض عليه أيضًا اكتشافات القواعد الأساسية التى قد تعين على صوغ هذه الخطابات، والبنى العامة والخفية المسئولة عن إمكانيات الخطاب، وهى بنى توجد على المستوى الأركيولوجى. وبفك شفرة هذا المستوى، بالدخول إليه عبر تتبع جذرى للخطاب ككل، يكشف فوكو عن نظامه الأركيولوجى كنظام خفى، وإن بدا غير وا ع وقابل للتفسير.

وتفسيره قائم على درس من نوع خاص، يقاربه فى مقدمة كتابه **نظام الأشياء**. وهذا الكتاب نجم للوهلة عن مقطوعة من نص للروائى والشاعر الأرجنتينى لويس بورخيس حول الضحك الذى كسر، يشير فيها إلى كل نقاط التحول الأليفة للفكر الذى يحمل طابع عصرنا وجغرافيتنا، وكل الخطط التى اعتدنا أن نروض بها الانتشار الوحشى للأشياء القائمة. وهذه المقطوعة مقتبسة من موسوعة صينية كتب فيها " نقسم الحيوانات إلى (١) حيوانات ملك لإمبراطور (٢) معطرة (٣) أليفة (٤) خنازير

رضيعة (٥) كائنات أسطورية (٦) خرافية (٧) كلاب ضالة (٨) موجودة فى التصنيف الحالى (٩) مسعورة (١٠) لا حصر لها (١١) ترسم بفرشاة فى وبر جيدة... إلخ (١٢) إلخ (١٣) كسرت للتو إبريق الماء (١٤) من بعيد تبدو كالذباب ". وما نفهمه من هذا التقسيم الرائع بوحى من الخرافة ويفسر على أنه فتنة غريبة، نظام فكرى آخر، شيء يمثل الاستحالة المطلقة لفكرنا، لكن أى نوع من المستحيل للتفكير فيه، وما نوع الاستحالة التى تواجهنا هنا ؟"[٢٤].

الأمر ببساطة أنه يخبرنا بأن العوامل الثقافية تحدد تفكيرنا، فأكثر الوظائف خيالية للفرد داخل لغته أو لغتها، وخيال الفرد نفسه استجابة لعمره أو عمرها الذى يعيشانه، كما أن لكل عمر شفراته المعرفية الخاصة، بذلك يحدد الزمن والمكان مدى فكر المرء وفعله، ما حدا بوجودهما فى تحليلات فوكو .

ومع اكتشافات فوكو النظرية التى استخلصها من بحوثه الميدانية فى الجنون والطب، بدأ يهتم مباشرة بالتعبيرات التى صيغت، لأن هناك اختراعات جديدة للتسمية، وأعراض وأدوية جديدة تحتاج للوصف، كما أن الأطباء وغيرهم من المتخصصين عليهم أن يدللوا على معرفتهم لأشياء لا يعرفها الناس العاديون، فلغات الحقول العلمية الجديدة وخطاباتها عكست روح العصر، كذلك أهمية التخصص العلمى، وأفضليته على الحقول المتخصصة الأخرى التى نشأت آنذاك فى علم الاقتصاد والاجتماع حتى القانون والإدارة، وهو يرى أن المطالب الناشئة وقتها لم تأت فقط عن وعى، بل جاءت مع علاقات عديدة داخل النظم، بين النظم والأفراد، وهى علاقات تتسم بالسيولة وتخضع للتبدل مع ظهور أى تقنية جديدة واختيار ووصف ورد فعلاً. بكلمات أخرى، فالحاجات والاستجابات الناجمة عن هذه الحاجات تدفع لظهور حاجات واستجابات أخرى تؤدى، فى المقابل، إلى بحث أكثر وإلى تغيير الحقائق الاجتماعية والعلمية الأخرى، ولنتائج غير مباشرة بعيدة المنال، وهذا بعض من تاريخ العلم. لكن مدخل فوكو لها غير عادى، فالممارسة التقليدية من جانب : " تتبع تقدم الاكتشافات، وصياغة المشكلات، وصدام الجدل ... (و) تحلل ... عمليات الوعى العلمى ومنتجاته ...

لكنها من جانب آخر تحاول استعادة ما راوغ الوعى : التأثيرات التى تركت أثرها فيه، الفلسفات الضمنية القريبة منه، الموضوعات غير المستنبطة، والعوائق غير المرئية، فهى تصف لاوعى العلم، ويمثل هذا اللاوعى دائمًا الجانب السلبى للعلم، الذى يقاومه، ويحرفه، أو يشوّشه، رغم محاولته إظهار اللاوعى الإيجابى للمعرفة : المستوى المراوغ لوعى العالم. وهو جزء أيضًا فى الخطاب العلمى، بدلاً من الجدل حول صحته والبحث فى تقليص طبيعته العلمية. فالشائع فى التاريخ الطبيعى وفى الاقتصاد وعلم نحو الفترة الكلاسيكية لم يخطر بوعى العالم، أو أن هذا الجزء الذى كان واعيًا يعتبر سطحيًا، محدودًا وخياليًا فى الغالب، لكنه كان مجهولاً عند علماء الطبيعة أنفسهم وعلم الاقتصاد والنحو الذين كانوا يوظفون قواعد متشابهة عند تعريف الموضوعات المناسبة لدراستهم، تشكيلاً لمفاهيمهم وبناء لنظرياتهم [٢٥]. وهو يواصل إخبارنا بما كان فى المرحلة الكلاسيكية، فى الخمسين عامًا التى شغلها كتابه **مولد العيادة**، من ظهور لنظرية التمثيل، فبعض العلوم جرى عليها فجأة ومن داخلها إعادة تنظيم، شمل تحولات ظهور علم البيولوجيا، والاقتصاد السياسى، والفلسفة، وعددًا من العلوم الإنسانية، ونموذجًا جديدًا لعلوم الفلسفة، وفى بداية مناقشته لبورخيس - كمثال على تفكيره المناقض للعصر الكلاسيكي ولنا أو فى مناقشته لشخصية دون كيخوته - بوصفها الشخصية التى " تشكل مغامراتها حدًا يميز نهاية التفاعل القديم بين الصورة والعلامات، وتحتوى إرهاصات العلاقات الجديدة، يعطى لنا أمثلة أدبية تتوازى مع أمثلته العلمية، وهو يدرك أن دون كيخوته يجسّد نموذجًا أدبيًا يفوق غيره فى تشخيص كل من التفاعل القديم بين علامات الصورة (هذا بنى عالم عصر النهضة) واحتواء بذور العصر الجديد، لذا فهى رواية لم تعد فيها الكلمات المكتوبة تمثيلات، فاللغة انفصلت عن الكلمات، وأصبح دون كيخوته عرضة لأن يكون مجنونًا وحكيمًا، لذلك فهو لا يزال ينتمى للقرن السادس عشر الذى كان يجرى فيه تفسير الظواهر الطبيعية والسحر والنحت واكتشافات الأجداد على أنها علامات من صنع الله، وهو جزء من عصر النهضة، عندما بدأت فى الظهور الفروق بين العلامات نفسها وبين ما تشير إليه

والتشبيه الذى يجمعها. وحتى هذا الوقت، شكلت الصورة هيئة العلامات ومحتواها وتشكلت كصورة لوحة، ولكن مع حلول القرن السابع عشر حدث الانفصال: أصبحت اللغة بعيدة عما تشير إليه، لذا كان لها وجودها الخاص.

" من وجهة نظر متطرفة، فإن المرء قد يقول بأن اللغة فى العصر الكلاسيكى لم تكن موجودة لكن كانت تمارس عملها؛ فوجودها ككل منحصر فى دورها التمثيلى ومقتصر بدقة على هذا الدور وتستهلكه للنهاية، فلا مكان آخر لها، لا قيمة لها إلا فى التمثيل "(٢٦) .

وبتحليله لهذا التمثيل فى علاقاته بالكلام والقواعد النحوية العامة والنطق ونظرية الفعل والاشتقاق والدلالة يستنتج أن هناك أربع نظريات رئيسية: القضية والنطق والدلالة والاشتقاق تشكل عناصر شكل رباعى الأضلاع، فهو أساساً لا يأخذ شيئًا على عواهنه، هذا ما يتبدى فى إزالته لفن التمثيل والألعاب اللغوية، مشرحًا اللغة وصولاً إلى عمق الخطاب وبنى المعرفة، فهو يكشف الحجاب عن الاستراتيجيات الفارضة " الطقوس الفكرية "Conceptualizing Rituals، متوقعًا أن يجد قواعدها اللاواعية، وحتى هذه النهاية يستخدم فوكو شكلاً رباعى الأضلاع للغة، له محوران يتقاطعان فى المركز بحيث يمر أحدهما بالشكل ككل، وعلى هذا الخط تصبح حالة اللغة غير مميزة : أى أن قدرتها القولية تحددها المسافة التى قطعتها على خط الاشتقاق كقراءة تعرف كلاً من وضعها التاريخى وقوتها فى التمييز، والقطر الآخر يبدأ من القضية إلى أصلها، أى من التأكيد على لب كل فعل حكم حتى الدلالة التى ينطوى عليها فعل التسمية .

ويستمر فى شرحه لوظائف هذين المحورين فى تقاطعهما المتنوعة، وفى وضعه الأسماء فى مركز الشكل، أى عند نقطة التقاطع، مسمياً الأماكن والأشياء والفكر فى اللغة، ويصلها بالتمثيل داخل جدول عام للتصنيف، وفى مواجهته للمعلقين الذين لاحظوا تشابه مخطط هذا مع " رباعى الأضلاع الأنثروبولوجى " عند ليفى شتراوس، أجاب بأن شتراوس يعرِّف الأنثولوجيا على أنها دراسة المجتمعات التى بلا تاريخ،

وهذا يعنى التزامه بفئات الفكر عند ديكارت وكانط، كما أن مخطّطه مازال يهجع فى وقت لم يكن العلم قد تطور بعد لاعتماده على مجتمعات لم تتْم بعد .

لابد من الاستشهاد هنا بعدد من المقتطفات، للإلمام بنكهة لغة فوكو، وتبيان تعقيدات نظرياته، واشتقاقها من علم اللغة البنيوى فى التأكيد على التعارضات والتحولات والترادفات والتماثلات ... إلخ، تلك التى يستخدمها بغرض تحديد أى ظرف بإمكان اللغة أن تصبح فيه موضوع معرفة فى فترة زمنية ما، وبين أى الحدود يتطور هذا المجال الإبستمولوجى"(٢٧). وفى هذا المخطط، فإن أبسط عنصر فى التحليل هو القاعدة المعرفية الشاملة Episteme، حيث إن كل عصر إبستمولوجى تسوده قاعدة معرفية شاملة، ويختلف عن العصر الذى سبقه أو لحقه، فالعصر الكلاسيكى مثلاً يسوده تعالى العلم ومشكلات النظام والقياس. ويلخص شريدان الأمر جيداً :

"فعبر قيامه بتحليل التحول فى المعرفة الغربية، التى أحدثت فى منتصف القرن السابع عشر، التحول من نظرية عامة فى العلامات والصورة إلى نظرية تستند إلى العلامات والتمثيل، شرع فى طرح تحليل مفصل للنظريات الكلاسيكية فى اللغة والتصنيف، والمال، فليس بإمكان أى ثقافة فى تماسكها أن تستوعب نظامها المعرفى العام الذى يرسّخ أكثر أشكال المعرفة وضوحًا ويضيق من نطاقها، وفى هذا كان العصر الكلاسيكى مدركًا بوجه خاص للعلاقات الرابطة لفروع المعرفة التجريبية المتنوعة، فالكتّاب يكتبون دائمًا فى الحقل الواحد عن غيرهم بسلطة متكافئة" (٢٨).

وطبيعى أن يكتب فوكو عن كل حقول التخصص، موقفًا الانشقاق الذى عاشته هذه الحقول منذ بداية العصر الكلاسيكى، أو بالأحرى يوجه أنظارنا مرة أخرى لحتمية النظر مرة أخرى لشظايا التخصص على أنها جزء من كل. فعند فهم ثقافة بكاملها مثلاً، يجد أن تحليل السلعة والثروة قد حل محله تحليل النظام النقدى، مما يجعل المعرفة الاقتصادية أيضًا بتغييرها لمكانتها معرفة انقطاعية ومنفصلة عن ماضيها، ويوضع الانقطاع فى المعرفة الاقتصادية لا فى الظروف الاقتصادية، يتجنب فوكو حتمية ثورة ماركس المحتملة، ويهمل ماركسية ألتوسير، رغم تأكيده مراراً على أهمية

العوامل الاقتصادية، كما أنه يربط الظروف الاقتصادية بطريقة فهم الناس الراهن لموقفه الخاص، وأسلوب ارتباط رأس المال والعمل وزمن الإنتاج ورواتبه بوسائل الإنتاج الجديدة، ورغم أنه يتعرض للاغتراب فإنه يسلم بأنه قد طفا على السطح فى نهاية العصر الكلاسيكى .

إن الوسيلة الرئيسية لفهم التغير فى كتاب نظام الأشياء هى اللغة، وهو يتقصاها عبر تحليلات حفرية لتغير مقام الصوت وللصرخات وتطور المعجم، حتى القواعد النحوية العامة، لأن اللغة نفسها أنجزت مع الأيديولوجيا والثنائيات المدرجة فيها، وعبر تعرضه للنقاشات الفلسفية للمرحلة، ذهب فوكو إلى أن نقد كانط الذى تشكك فى حدوده الخاصة، هو نقد أخذنا إلى عتبة معرفية الحداثة، بينما أفسحت الوضعية الطريق للمعرفية الحديثة Modern Episterme، بعد ظاهراتية فيخته وهيجل التى أعادتنا إلى داخلية الوعى، الذى يظهر كروح، لذلك يقال إن هيجل مهد الطريق لهوسرل ولكل الأفكار الظاهراتية اللاحقة حول الذاتية .

رغم هذا، فإن فوكو رفض حتى الذاتية، فالمؤلفون وأعمالهم، مع اللغة، موضوعات لبحثه عن المنطق الأساسى المستقل عن القواعد والنحو والمعجم اللغوى والصيغ التركيبية والكلمات، لأن الإنسان موضوع خطابه هو موضوع المعرفة والذات العارفة. وهذه الموضوعية قدم مثالاً لها بأعمال الفنان التشكيلى فيلاسكويز Velasquez، التى توضح كيف أن الملك سيد وعبد، بروية عبر المرآة، فوجوده الحقيقى وجود مهمش و " نهايته أكثر بؤسًا " حيث عرف فيما بعد أن الرسم يخلده ويتنبأ بموته(٢٩). فى حين يحدد فوكو بداية الحداثة " عندما يبدأ الإنسان فى الوجود داخل جسده، داخل قشرة دماغه، داخل ما يغلف أعضاءه، وفى بنيته الفسيولوجية ككل وعندما يكون محور العمل ...(٢) وعندما يرى أن .. اللغة عمرها أكبر بكثير منه".(٣٠)

ومن هذا شن فوكو حربه على فلاسفة وكتّاب مثل باتاى وأرتو، موضّحًا أن الفكر لا يمكن أن يكون نظريًا فقط، بل له نتائجه الخاصة به .

وينتهى بحثه عن تفسير مطلق لعالمنا إلى خمسة وجوه للمعرفة : الرياضيات والفيزياء، علوم اللغة، والحياة، إنتاج الثروة وتوزيعها، ثم التفكير الفلسفى، وتقع العلوم الإنسانية فى الحدود الفاصلة بين هذه الوجوه، لأنها تربطها ببعضها وتتخذ لها ثلاثة نماذج تكوينية معتمدة على البيولوجيا والاقتصاد واللغة، وهى تشتغل بثنائيات متشابكة : الوظيفة والشكل، الصراع والحكم، الترميز Signification والنظام. وينظر للتاريخ كبيئة للأفراد والعلوم الإنسانية، بيئة تدرس فى ارتباطها بالمعرفة السائدة فيها، أى بالمراحل المحورية بدلاً من الأحداث الزمنية، ومركزية التاريخ هذه كانت أيضًا مصدراً جوهرياً للهجمات : فالمؤرخون التقليديون عبروا عن غضبهم من هذا التفكير الجديد الذى خالف تفكيرهم، بينما فضل الفلاسفة ونقاد الأدب أو الأنثروبولوجيا الإعلاء من مداخلهم على مدخله، حتى عندما يستعيرون أفكاره ويستخدمون بعضها .

ولدى فوكو، تعتبر اللغة مفتاح فهم تطور الفكر والمجتمع الغربى، فهى تقدم وسيلة لتنظيم العلامات بعون من الترميزات والأنساق، بما يسهم فى فهم الثقافة، ومثل الأنثربولوجيا، فإن فوكو يربط اللغة بصياغة الرموز، لكن الرموز لا تُرى كمعبرة عن روابط مجردة، وكما أشرنا سلفًا تحلل اللغة وصولاً إلى عمق الرموز السائدة من أجل بحث العلامات فى صيغتها الأصلية، ولم يقم أحد بتحليل الأساطير على هذا النحو، أو بتحليل وظائفها التى تؤديها لمجتمع معين، لكنها تعتبر كمنتجات لزمن معين من منظور لغوى، وكل ما يقال أو يكتب أسطورى، لذلك فالأسطورة جزء من الوحدة الشاملة التى تحتاج للتفسير، وشبيه ذلك يلائم الدين : إذ تتغير قيمته لدى الأفراد والجماعات فى علاقته بكل شىء آخر، وهو مكان خاص له فى نظريات فوكو .

تطورات الجنس:

وكما بيَّنا، ركز فوكو على اللغة، معليًا من علم اللغة البنيوى فى مجاله الثقافى، وواصل هذا فى (أركيولوجيا المعرفة) ثم تراجع عنه، لأن بنى المعرفة اللاواعية ظلت

بنى مراوغة، ولأن أحداث عام ١٩٦٨دفعت المثقفين للتصدى للتغيرات المفاجئة داخل مجتمعهم الخاص، واصل فوكو النظر الحاضر عبر الماضى بتركيزه على الانحراف؛ حيث وقع على موضوعه عن الجنون والحضارة، لكنه اختبر فى (الترويض والعقاب) معاملة المساجين ومعاقبتهم، بالنسبة للمعتقدات السائدة حول ما هو صواب وما هو خاطئ، وبالنسبة لمن لديه القوة، وما إذا كانت صريحة أم مقنعة .

وبداية الكتاب لافتة، ولافت صدى لدى المراجعين، سواء بملاحظة ذكاء المؤلف أو بالوعى الشديد بالمشهدية :

" أدين قاتل الملك فى مارس ١٧٥٧، ولكى يضحى التعديل القانونى جديراً بالاحترام، أخذوه وأركبوه العربة، عارياً إلا من قميص، حاملاً مشعلاً من الشمع المحترق يقدر ثمنه بجنيهين إلى المقْصلة، حيث سيتمزق الجسد فوق المسرح: الصدر، فالذراعين، فالفخذين، وتربط الساقان بكلاّبات متوهجة الحرارة، ويده اليمنى تحمل السكين التى ارتكب بها فعلته مشتعلة بالكبريت، وفوق هذه الأماكن التى سوف يتمزق فيها الجسد، ويصب الرصاص المصهور، والزيت المغلى، ويشتعلا بالكبريت، والراتينج المحترق، ويختلط الكبريت بالشمع معًا، ثم يجر جسد القاتل ويمزق إلى أربعة أجزاء بعون من أربعة أحصنة، وتأكل النار الأعضاء والجسد، فتتحول إلى رماد تذروه الرياح "(٢١).

اختيرت هذه الفقرة المأساوية (ويواصل فوكو هنا تفصيل كيفية تنفيذ النظام، وكيف يجرى تمزيق الجسد لأربعة أجزاء بقسوة، وكيف يحضر الجمهور للفرجة)، لتشرح أنه إذا كان المجرمون فى القرن الثامن عشر يعذبون جسدياً، فإن هذا قد تغير الآن : فأصبح العقاب نفسياً، وبلغة فوكو انتقلت من " عقاب الجسد إلى عقاب الروح"، ذلك أنه بالاتكاء على الدليل التاريخى، وباستخدامه لتقوية مفهومه عن الانقطاعات الإبستمولوجية، ركز الرجل على موقع ومعاملة وأهمية كل من الجريمة والمجرمين وحرّاسهم، وعبر قيامه بالتوسط بين الجريمة والعقاب؛ لتفسير أن العقاب لم يكن سرّيا

بل عامًا، بدنيًا لا ذهنيًا، عنيفًا لا متحضرًا ليوضح كيف أن الجريمة عنصر تكاملى فى المجتمع، جزء من النظام الجديد الذى يحتاج للانحراف وينتجه، من أجل القضاة والمحامين والبوليس والجمهور وبهم، وكمكون ينشأ مرتبطًا بالتغيرات الأخرى بالتصنيع وفكره .

ويورد فوكو أنه مع نهاية القرن الثامن عشر، أصبح العقاب على الجريمة مسرحًا للعذاب والألم الذى مزّق الجسد وجاء كضبط اجتماعى، لكن الاتجاهات تغيرت، فحل الرفق الزائف محل القسوة حين أضحى المسئولون والمتخصصون فى مؤسسات العقاب يحكمون على الجريمة من زاوية نفسية، واستبدل الرصاص والقيود بوسائل ضبط داخلية جديدة، وفى حين كانت الجريمة السابقة يعاقب عليها وفقًا لما يصيب به المجتمع، تستخدم السلطات الآن فى عقابها للمجرمين المعرفة النفسية، وهذا لا يعنى القول بأن الأحكام أصبحت أكثر كفاءة، بل كما يلاحظ، أصبحت الآن قادرة على البرهنة على جهلها بتطبيق القانون الذى تسير على خطاه : حرّرتهم من المسئولية، وكشفت عن قوتها (فرغم هذه لا تزال القوة الصريحة Naked Power تهيمن داخل السجون) ...

وبتخفى السلطات خلف المعرفة النفسية أمكنها تأكيد قوّتها المدعاة ومضاعفتها، بما أنها تتقنع على نحو مؤثر بالرموز الشرعية التى تصوغها، و هو ما يفسر تكنولوجيا جديدة للقوة تخدم أهدافًا اقتصادية وسياسية واجتماعية جديدة، ويبدو المجرمون مثل غيرهم من المجانين والعاطلين والمتشردين والمنحرفين الآخرين، يقدمون قوة عمل إضافى يشكل العبودية المدنية .

ويوضح فوكو مرارًا هذا الأمر، فيشير إلى كيفية استغلال المجتمع الصناعى الحديث ما يجده من عملة رخيصة (وهذه مسألة ماركسية أخرى حاضرة دائمًا لكنها لا يعلن عنها مباشرة).

ورغم طرحه أفكار التحليل النفسى فى كتابه **تاريخ الحياة الجنسية**، يستخدم بشكل كاف هذه الأفكار بجانب النظرية النفسية، فى إيضاح كيف تكون العقوبة

النفسية عنصراً مهمًا في المحافظة على النظام الشرعي الجديد، الذي يقوم بنفسه بدمج المعرفة الطبية والنفسية بغية إكسابه الشرعية لقوّتة الخاصة، فقبوله للمعرفة السيكولوجية مكّنه من إعادة بناء الجريمة؛ لصنع الدليل النفسي عبر جانبين، وترك الخشبة للاعترافات الخاصة بالحقيقة، سواء كانت صائبة أم خاطئة، وبكلمات أخرى، يؤكد فوكو على كيفية إنتاج الحقيقة لإعطاء العقوبة المناسبة أو لتجنبيها، تلك الحقيقة التي هي بالفعل مركب من الأكاذيب الملائمة للوقائع Facts، والتي تساعد المجرم على الاعتراف، كخطوة أولى على الأقل للندم، من أجل افتراضات إعادة التأهيل التي يسوّغها جميع الخبراء .

ويضع فوكو هذه الفكرة ببساطة في محاورة معه عام ١٩٧٢، عندما كان وقتها لم ينْجز الكتاب بعد[٣٢]، لكنه شرع في زيارة السجون وتعّمق معارف الخبراء ليجد حقًا ما كان يحدث داخل السجون، قصد بناء موقف يسمح له بصياغة نظرياته وفقًا لما قاله المجرمون بدلاً مما قيل عنهم وعبر إضافة هذه البيانات إلى المعلومات المتاحة في علم الإجرام والقانون وعلم النفس والتحليل النفسي والصحة الذهنية والعقاب، وغيره شرع في صوْغ فضاء أوسع للجريمة مقارنًا الطقوس الجديدة بالقديمة ومضاهيًا القواعد التعسفية بقوانين "المساواة" الجديدة، ومنفذي حكم الإعدام القدامى بالكراسي الكهربائية، كما وصف باستفاضة كيف توحّد الناس ضد المجرمين العتاة، أي كيف حكموا على تراتب الجرائم وتمييزها الأحداث من قبل طبقة جديدة من المجرمين ورجال البوليس، ووجد فوكو، مع تزايد جرائم الملكية، أنها مختلفة عن جرائم القتل، ولاحظ أن الجماهير تدهشها جرائم القتل، وتؤلف حاليًا الأشعار الغنائية Lyrics حول المجرمين وما ارتكبوه، تلك التي تصنع مجداً يظل بعد وفاتهم، كما أشار إلى كيفية تعميم العقوبة، أي كيف أضحى تطبيق المساواة مشفراً Codified، مما حتم الفصل بين الجرائم ؛ بغية التعرف على الجرائم المتشابهة بأسلوب عقاب واحد، وتطلب تشكيل نظام للعقاب يحاكم بمقتضاه قصد الجاني وجريمته " وتدمج مدة الألم في اقتصاد الألم " . لكنه في الوقت الذي أصبح فيه التعذيب أمراً معالجًا، يكفر الجاني

الآن عن جريمته بالعمل، ويتحدث فوكو عن منتجات الجريمة والعقاب التى صارت " معرفة مرتبطة بالذنب المستغل "، لكونها، رغم هذا، قيمة الجريمة والعقاب .

ولأن جمعًا غفيراً من الناس لابد من عقابه بُنيت سجون جديدة، ويصف فوكو كيف جرى تنظيم السجون تنظيمًا عقلانيًا(٣٣). وهو ما جرى بعد بناء سجن والنوت ستريت Walnut Stret فى فيلادلفيا. وبتفصيل أوفى، يصف وظائف هذا المكان وتنظيمه، حيث طبقت العقلانية العلمية على موقعه (ينظم ترتيبًا وفقًا للجريمة)، ووضعت الترتيبات المكانية لتساعد على ضبط اعتراف المساجين بذنوبهم وعملهم، ولتبديل سلوكهم، ويقارن فوكو بين الضبط فى السجون والترتيبات المشابهة له فى المدارس والمصانع والجيش؛ حيث ينظم الوقت بدقة، وتكون المراقبة ذات كفاءة وغير مباشرة، ففى السجون تصبح القواعد والالتزامات جزءًا من جهاز المعرفة الجديد الذى عكس كل المقاصد، لا ليردع الجريمة بل ليتحكم فقط فى المجرمين .

ويشرح فوكو بذكاء كيف تعمل هذه الممارسات على إتقان العقوبة لإصلاح المجتمع، ويصف آلية العقاب وما يصاحبها من تعسف وسهولة القياد والتحكمية التى تخفض الناس تدريجيًا إلى مجرد حالات، وأصبحت المراقبة التراتبية معياراً، وصارت القوة وظيفية ولا اسم لها، واختفى النظام الجديد New Disciplinary بالطفل والمنحرف والمجنون والمجرم ؛ لأن الاستقلالية استمرت باختيار الاختلافات والأخطاء وخصال الأطفال والأعمال الحمقاء، لكن هذا تمّ لإخفاء مجتمع نظامى تقع فيه قوة البوليس المركزية فى يد القوة السياسية، ولم يكن فوكو بالطبع الوحيد ولا الأول فى وصفه للنظام ككل (الحبس الانفرادى، المقاييس النظامية المصاحبة، التعسفات، والأيديولوجيات أو القوة الشاملة للهراوات)، ولكن ما أضافه الرجل لكل النظريات، هى فكرة اعتبار الحبس دافعًا مركزيًا للنظام الاجتماعى؛ إذ أخذ ينتقل من الاندماج إلى العزلة، من الألم إلى العمل، من التعليم إلى الضبط بين المتخصصين، من

الكلمات إلى اللغة، ومن الجدل بين اللغة والفكر إلى الجدل بين الوعى واللاوعى، حيث تقوم تفاعلاته التحولية بمعالجة النظام الاجتماعى من منظور جديد، وبما أن قواعد التوبة مرتبطة بعملية الحجز، وتضاهى فى الممارسات الأخرى خارج السجن، فإن المقارنات التى يجريها فوكو مقنعة بدرجة كافية لتجعل القارئ قابلاً لوجود ما يسميه " ثقافة الجنس ".

وفوكو يثير السخرية، خاصة فى ربطه لكيفية قيام التحكم البوليسى فى العاهرات، لتكريس الربح المالى من لذة جنسية محظورة، تمرّر إلى المجتمع شرعيًا وبأسلوب منظم، وبإشاراته لعلاقة الإخباريين بالمشاركين، موضّحًا أنه فى الوقت الذى كان فيه التقنين الأخلاقى مفتقداً، "وتورط المجال الانحرافى فى نزعة تطهيرية مثيرة " بتحديد سعر للذة وبتكريس التربح من الحياة الجنسية المكبوتة، ويفسر كيف عمل تناقض طموحات الطبقة البرجوازية على تعميم الجريمة والانحرافات وتشجيعها؛ إذ إن هذه الطموحات مع النفعية السياسية والقوة تخلط باستمرار فن الإصلاح بحق العقاب[٢٤]، وخبراء الطب والقانون هم الذين يقال إنهم خلطوا الشرعية بالطبية لكى يصوغوا المعارف والمعايير التى يحكمونها لتصبح "عادية" فى هذا الموقف ارتبط الفضاء بانغماس ميولهم الفادحة فى الطب وعلم طب النفس، والتى سمحت لهم فى المقابل بالثرثرة حول علم الإجرم الذين نسوا محاكمته "[٢٥]، والقيام بإصدار أحكام المحلفين العلاجية والعقوبات التأديبية التى تعاون فى تهيئة معايير القوة الفاسدة فى موازاة مع الجريمة .

ولكى يضرب مثالاً على كيفية بناء هذا النظام لنفسه، اختار حالة قاتل اسمه بيير ريفيير P.Riviére، ذبح أمه وأخته وأخاه، ودرسها بالاعتماد على الوثائق (من ٣ يونية ١٨٥٥ حتى ٢٢ أكتوبر ١٨٤٠) التي شملت ما حكاه ريفيير عن الجريمة. واختار ريفيير لأنه كان حالة فريدة؛ حيث كتب تقريراً عن جريمته يشمل سبب ارتكابه لها وكيفيتها (بعد أن قبض عليه)، وهذا ما يجعل قضية شعوره بالذنب مثيرة بشكل خاص، فنصف الخبراء (ستة محامون وستة أطباء) رأوا فيه مجنونًا، هذا الفلاح

الجاهل والمنعزل، بينما نظر إليه الآخرون كقاتل، وهذا الانقسام بين الخبراء دليل عند فوكو على أن الرموز المؤسسة حول الجنون لم تكن رموزاً عقلانية كيفما ادعوا .

واستخدم ريفيير أداة حادة لقتل أمه وأخته وأخيه ليحرر أباه من كل المحن، ومن كل الطلبات التي أثقلت بها أمه كاهله، وخطط للجريمة بحذر، وارتكبها في مساء بهيج، وارتدى ملابس الأحد من أجل المناسبة، ثم تجول في القرية بعد ارتكابه للجريمة، وعندما قبض عليه اعترف بجرمه، وكتب وثيقة الجريمة في السجن قبل المحاكمة، ومادام أنه يعرف جيداً أن عقوبة القتل عن عمد أشد قسوة من الجريمة الناتجة عن هوى، فلم اعترف بجريمته؟ وسوف يرى أن هذا فعل لا يقوم به إلا مجنون، ولكن الوثيقة التي دوّنها كانت محكمة، خاصة إذا كان قد اعترف بأميته وأنه لم يستخدم الكتابة قبلاً، لعل هذا ما جعل المحلفين عاجزين عن اتخاذ قرار بشأنه، ووضع ريفيير في السجن ليعيش لا ليعدم، لكنه نفّذ انتحاره بعد المحاكمة بسنوات قليلة .

ولم يكن اهتمام فوكو بالحكاية لذاتها، بل بالرؤى التي سيجنيها عبر النظر إلى سياقها العام، فلقد قدم ريفيير العذر لفحص بنى القوة والمؤسسات الاجتماعية، ولتوضيح كيف بدأ المحامون والأطباء في التعاون معًا في القرن الثامن عشر، الذي سبب التباس قيم ومعتقدات مازالت تعيش بيننا اليوم، لأن سيرة ريفيير فريدة ولأنها جعلت من القتل وسرده أمرين جوهريين .

وكان فوكو قادراً على ربطها بما جرى بين الفلاحين الفرنسيين بعد الثورة، موضحًا كيف قام توزيع الأرض على غير حائزيها، في ظروف تعقيد الموقف العائلي والاستقلال المالي (المحدود)، (فوالد ريفيير كان عليه أن يزرع قطعة أرض زوجه، الموجودة في قرية أخرى، وأن يمتلك قطعة أرض مجاورة لأمه فقرّبه ذلك منها). بلغة أخرى، قام فوكو بقراءة النسيج الاجتماعي ككل مثلما يقرأ المرء نصًا، متنقلاً من حقل تخصص لآخر، لكن الروابط الحرة المحكمة التي يعقدها، لها معناها مادامت تعمقت في حياة ريفيير وسيرته. لقد نشر فوكو عام ١٩٦٧ (نيتشه وفرويد وماركس)،

ثم نشر عام ١٩٧١ كتاب **نيتشه والجينالوجيا والتاريخ**، ولم تكن أهمية المفكرين الثلاثة العمالقة ولا بحث إسهاماته معًا أمرًا فريدًا يخصهم وحدهم فى نهاية الستينيات وبداية السبعينيات، فإحياء فكرهم لا يزال يهيمن على الأوساط الثقافية الباريسية، ولكن بالنسبة له فالعودة لنيتشه بوجه خاص عودة بارزة فى زيادة الاهتمام بالقوة، وبالتباس المعرفة بالقوة، وهو يقول :

"لا ترتبط التنمية ببناء ذات حرة وترسيخها، بل إنها تخلّف استبعادًا متقدمًا للعنف الغريزى، وبينما كانت تضحية بالأجساد تدعو المعرفة الآن لفحصنا، وتدعو للتضحية بالمعرفة".(٣٦)

أية جملة أفضل بإمكانها أن تفسر العلاقات بين ضياع الدين والإيمان بالعلم والمعرفة والفردية ومأسستها، وإنه لمن الخطأ وصف فوكو بالنيتشوى كحاله عندما نصفه بالماركسي، فلقد صرح ١٩٧٥ بأنه أصبح يمل من دارسى نيتشه أو الكتّاب الآخرين؛ إذ يعلق عليهم قائلاً :

"من وجهة نظرى، فإننى أفيد من الكتّاب الذين أحبهم، فالانتساب الشرعى لفكر نيتشه مثلاً هو بدقة عند استخدامه وتشويهه وجعله صاخبًا ومعارضًا، وإذا قال المعلقون بأننى لا أؤمن بنيتشه فإن هذا لا فائدة منه ألبتة"(٣٧).

لكنه فى كتابيه **أنابيير ريفيير** و **الترويض والعقاب**، عاونت أفكار نيتشه فى صياغة فهم فوكو لأصول نظام اجتماعى لم نزل نحياه .

وأيام ريفيير، لم تكن معرفة تحليلية نفسية، لذا لم يفسر فعله على أنه ناجم عن تطور أوديبى ناقص - فعل جنونى، ورغم هذا، فإن بعض الجيران وسكان المدينة الذين شاهدوا نشأة ريفيير وبعض الصحفيين توصلوا لاستنتاج مفاده أن المجنون فقط هو من يرتكب هذا الفعل الوحشى، وكان المحامون يكتبون القوانين التى ستعاقب على قتل الأم باعتباره جرمًا خطيرًا كقتل الملك، وارتكاب الأخيرة دليل على الجنون أكثر من ارتكاب جريمة قتل عادية، كل هذه المعتقدات كانت مقننة مع نصائح الأطباء. وطموح

فوكو فى استخلاص المعتقدات غير العلمية التى أسهمت فى بناء القوانين العلمية؛ لذا التفت للقوى التى فرضت المجنون فى مقابل الحيوان، قوة الطب فى مقابل القانون، أو الظروف المهينة فى مقابل العقلانية، وغير ذلك كثير، وسخر من ادعائها للعلمية، وكما وضح فوكو، كان قدر ريفيير بين يدى هؤلاء الخبراء الجدد، كما صنع انشغالهم بكل الريفييرين " خبرة أوسع ".

تطور القهر:

وفى بحثه لاستخدامات الانحراف، انشغل فوكو بالحياة الجنسية، فبعد إنهائه لكتابيه عن الجرائم والسجون اللذين قاداه للكشف عن العواقب الخفية للحبس، وللشروع فى دراسته أثر ثقافة الحبس على من يقومون به، بدأ يعود للكبت الذى وجده يرجع إلى القرن السابع عشر .

لا تزال هناك صراحة ما شائعة، فالممارسة الجنسية قلما احتاجت للسرية، حيث الكلمات تقال دون تحفظ مفرط، وتجرى الأشياء دون تخّف بالغ، ولدى المرء ألفة متسامحة مع المحظور، وكانت الشفرات المنظمة لما هو فظ وفاحش وبذئ فوضوية، بالمقارنة بشفرات القرن التاسع عشر، وكان زمنًا للإشارات المباشرة والخطاب الوقح والاعتداءات الصريحة، عندما كانت تعرض تشريحات الجسد Ontomies بأمل امتزاجها، ويعرف تعلق الأطفال بضحكات الراشدين : لقد كان زمنًا تعرض الأجساد فيه نفسها ".(٢٨)

إن استعراض الأجساد هو الموضوع الرئيسى فى **مولد العيادة**، مثلما كانت مراقبة الوظائف البدنية للأفراد فى أعمال أخرى، لكن ربط الحياة الجنسية بالسلوك كان فى الغالب مشاراً إليه فى **الجنون والحضارة**، حيث كانت النساء يعانين من الأمراض العصبية أكثر من الرجال الذين كانوا أشد عنفًا وقوة من خلال عملهم، وكانت النساء عرضة للمأساوية والمزاج السيئ، وهذا محتم لأنها حالات مرضية ناجمة

عن الرحم الذى كان مستقر الهيستيريا، وهو يعرض هذه الأفكار ليربطها بتغيرات أخرى على نقيض النسوة اللاتى سيرون فى هذا تمييزاً ضد المرأة، إنها أمور ناجمة عنده عن النخبة العلمية الجديدة أى المحامين والأطباء الذين كيفوا الحياة الجنسية لتلائم أهدافهم، فأخلاق البرجوازية الفيكتورية، عند فوكو، غيرت من الحرية الجنسية السابقة بتقييدها بعلاقة الزواج، بحجرة النوم الزوجية فقط، ومنعها من التخاطب والتفكير فكانت صامتة، وعندما لم يتم احتواؤها أعلن خطرها وأحيلت إلى المواخير ومستشفيات المجانين .

ويقارن حبس الجنس هذا بمؤسسات الحبس الأخرى، رغم أنه يلاحظ كيف قمنا فى قرننا بمحاولة قلب هذا الميل للحبس، ولكن العديد من الوصفات السلوكية أدت إلى الكبت، كما فسره فرويد، ما يوصل للإصابة بالهيستريا والاضطراب العصبى؛ لأن الجنس أصبح موضوعاً للسرية مفضلاً فى الظلام من أجل الإنجاب فقط، ولكن التحليل النفسى لم يتمكن من تلطيف ضرر الاعتقاد فى كون الجنس خطيئة، ولعل الحذر الطبى والضمان العلمى لعدم الضرر، قد جعل الجنس ينتقل إلى أريكة المحلل النفسى، إلى همس أيضاً فوق السرير"[٣٩].، كما أن الكشف عن الميول الدمجية والتكيفية للعلاج النفسى لن يزيل العناصر القهرية لخطاب القرن العشرين، فموانع الجنس أو تنظيمه الدقيق أمور ضرورية للاستغلال الرأسمالى: فالرغبة اللذية للجنس ؛ حيث لا يمارس من أجل الإنجاب لا تعوق الإنتاج.

لذلك كان الكلام عن الجنس وبنية القوة القهرية، والكلام عنه عندما مثل جزءاً من أجندة العمل الثورية لليسار، حيث الحرية الجنسية - كيفما قيل - تعين على القيام بالثورة المتوقعة، حدثْ به رغم هذا أن يحتفظ بعناصره القهرية .

من هنا، فالتأكيد على الحياة الجنسية والكشف عن العلاقة التبادلية بين هذه الحياة وبنية القوة (وهذا ما يتبدى قانونياً فى معاملة الحياة الجنسية المنحرفة من المثلية الجنسية حتى الحياة الجنسية للأطفال واللواطيين) التى ليس بإمكانها، كيفما يرى فوكو، أن تكبح جماح الكبت المتجذر فى مؤسساتنا وأنماط السلوك التى تشبّعنا بها،

والخطاب نفسه الذى نحن جزء منه، يدرك على أنه جزء من حكمة قديمة ضد النفاق السائد فى الثقافة الغربية، وهى الحكمة التى انتقلت عبر الأجيال منذ نهاية العصور الوسطى. وهذه الحكمة الجنسية العظيمة تنتمى لإرادتنا الراغبة فى المعرفة، لذلك قبلنا وأنشأنا علمًا حول الحياة الجنسية، ورسّخنا هذا العلم فى لغتنا واقتصرت فاعليات القوة على التذكير به، والإنصات لما يقال عنه، وجعله يتحدث عبر شرح وافٍ وتفصيل فادح المدى". (٤٠)

وكان على التحليل النفسي عبر علاقة الطبيب بالمريض، إنتاج الحقيقة : فما يصدق عليه المحلل النفسى علميًا قابل للشفاء، لذلك كان الجنس محط نظر محلّله ومشرّعه، ويناقش فى ارتباطه بالمعايير، وأصبح عامًا وخاصًا فى الوقت نفسه، يدعو الدولة للتدخل فى حجرة النوم الخاصة (والصامتة). ويذكرنا فوكو أيضًا بأن ثمة سيطرة تأخذ مجراها فيه، فهذه الأخلاق الجنسية تدعم فى الفصول وفى بيوت الطلبة والمدارس والسجون والمستشفيات، وفى جميع المؤسسات التى أنشئت لتربية الأفراد فى المجتمع بالغ التحكم .

والنقاشات المستمرة للشئون الجنسية، بنقل الحياة الجنسية داخل خطاب يدور حولها ، تحت كيفما يرى فوكو، تنتزع وتوزع وتوصل الثرثرة الجنسية فى الراهن، إذ أصبحت حضارتنا تتطلب قدراً من هذا الحديث الجنسى وتنظمه. كذلك فإن تقسيم الخطابات الجنسية استغل على نحو عام أسرار الحياة الجنسية، فأصبح الجنس أمرًا منجزًا، وصارت الحياة الجنسية للأطفال مقطوعة الجذور عبر قواعد حول الاستمناء باليد، والخطابات الإصلاحية، وعبر الحث على الشعور بالذنب، فأصبح الانحراف مقننًا، والرقابة فى المستشفيات والسجون والمدارس والبيوت تبين صرامة الحدود المفروضة على اللذة الجنسية للآباء والأطفال والزوجات والمجرمين ولأى فئة كانت، وتتسع الحياة الجنسية اتساعًا هائلاً مع زيادة القوة المفروضة عليها، ومع الحفاظ على بقاء هذه القوة وانتشارها على امتداد مجالات اللذة الجنسية (جنس زائد فى أماكن أكثر) .

ولكن كل هذا الحديث ليس إلا مجرد غطاء Screen كما يقول فرويد، ويؤكد فوكو على أن فرويد صاغ نظرياته حول اللاوعى، أو حول الحياة الجنسية للطفولة، فى زمن انخرط فيه خطاب الجنس فى مجالين معرفيين مميزين : بيولوجيا التناسل، وطب الجنس. وبسبب هذا الانقسام المنشأ بثبات، والتباسه بالدعاوى العلمية، يورد فوكو أن الوصول للحقيقة التى بحثها فرويد كان محظوراً، فالسجل العام للتجارب التى خاضها شاركو Charcot فى سالبتريير Salpetiere مثلاً ألغى تفاصيل عديدة عما تمت ملاحظته، فلم يشمل ما أبداه واجتذب إليه الأطباء من رد فعل للأدوات التى يصيغونها لإنتاج الحقيقة، ومن أجل خاطر العلم فإنهم يقنعون ببعض الحقائق التى يتوصلون إليها. واستنتج فوكو من وقائع الشواهد التاريخية، أن " اكتشافات فرويد مضادة للصياغة المتقدمة للتفاعل بين الحقيقة والجنس"، وهو موقف أدى إلى سوء فهم وتجنب وانعزال .

من هنا، يندم فوكو على حقيقة مفادها أن المجتمع الغربى لا يمتلك، عكس اليابان والصين والهند، الهوى كفن تستمد فيه الحقيقة من اللذة ذاتها، وفيه تقاس اللذة بكثافتها وقيمتها الخاصة وزمنها وصداها فى الجسد والروح، وتنعكس فى الممارسة، وبدلاً من هذا، فإننا نمارس العلم الجنسى، وهو نمط من المعرفة / القوة، له أصوله فى طقوس الاعتراف فى الكنائس الكاثوليكية، والتى منها انتقلت إلى أريكة المحلل النفسى.

وإظهار فوكو للحياة الجنسية بوصفها أداة للسيطرة كجزء من نظام للضبط ولدنا فيه مثل محاولة لدحض أفكار الحرية الجنسية، وكان كتاب **تاريخ الحياة الجنسية** الأوحد من بين ستة مجلدات اهتم بالموضوع، ففى بحثه داخل الأرشيف، يواصل النظر فى الممارسات الجنسية من العصور الوسطى حتى الوقت الحاضر، مركزاً على الحوادث الغريبة، لكى يسقرأها عبر التغيرات التى مرت بها المعايير، ومع تسليمه بالعصور المعرفية، المشار لها سلفاً، اقترب من معالجة المخنث، ووجد حالة هيركولين باربان H.Barbin مدهشة إلى حد لافت، وقام بنشرها رغم ما قدمه من تحليل أقل مما

فعله بخصوص ريفيير عام ١٩٨٠، وفى تقديمه لسيرة هيركولين، ملفها، وحكايتها، واجه فوكو الانشغال بـ "الجنس" فوجد أن : " زمنًا طويلاً مضى قبل افتراض حتمية أن يحدد جنس الخنثى - جنس واحد، حقيقى، ولقرون جرى الاتفاق ببساطة على أن المخنثين جنسان ... فى العصور الوسطى اتسمت قواعد كل من التشريع والقانون المدنى بالوضوح الشديد فيما يخص هذه النقطة : فصيغة (مخنث) تطلق على من يجمع بداخله بين الجنسين بنسب قلما تتغير، وفى هذه الحالات، كان دور الأب أو الجد وقت التعميد هو تحديد جنس الطفل .. ولكن فيما بعد، فى مرحلة الرشد، عندما يحين وقت الزواج، فللمخنث حرية الاختيار بين الجنس الذى خصص له أو غيره، إذا فضله(٤١).

وقراء فوكو مهيئون للتقرير المفصل لسيرة هيركولين : خبراتها كمدرّسة فى المدرسة الكاثوليكية، حبّها ومواعيدها مع فتاة صغيرة، الاكتشاف والظهور اللاحق "لبظرها" الكبير، لكنهم أقل تهيئًا لقراءة التفاصيل العديدة الأخرى وبخاصة ما يتعلق بخبراتها النفسية، والملف يطرح حقائق مثلما تفضى الأماكن بالأحداث : فهى مولودة عام ١٨٣٨، وحياتها كمخنثة تغيرت تغيراً حاداً بعدما اعترفت ببلواها وممارستها للقسيس، الذى أفضى بدوره بما قالت لطبيب من الأطباء، وهنا يبرر فوكو لغة الحياة الجنسية وكيف يؤثر الأطباء ومبالغاتهم العلمية **Scientism** فى الأحداث، فأعد ملفًا لها بعد أن أجرى عليها الفحص الطبى، ثم أبلغت المؤسسة الطبية السلطات الشرعية، ونصحوا بإجراء عملية لتغيير جنسها؛ لذا كتبت هيركولين فيما بعد :

"وصولى لباريس بداية مرحلة جديدة فيما يخص وجودى المزدوج والشاذ، لقد تربيت لعشرين عامًا بين البنات، وكنت فى البداية ولمدة عامين فى الغالب فتاة عذراء، ولما بلغت السادسة عشرة ونصف دخلت مدرسة المعلمين كمدرسة تحت التدريب، وعندما بلغت التاسعة عشرة حصلت على شهادة التدريس، وبعدها بشهور قمت بإدارة إحدى المدارس الكاثوليكية الشهيرة، تركتها لما بلغت الواحد والعشرين .. وفى نهاية العام كنت فى باريس ".(٤٢)

وأدت عملية تغيير الجنس إلى العزلة والقلق والفقر والبؤس التى انتهت بانتحارها فى الخامسة والعشرين من عمرها، لكن تقارير الأطباء والمحامين تصف حالة، ولا تعكس حياة فرد بتركيزها على العوامل الفيزيائية والبيولوجية، ورغم ما تركته هذه "الحالة" من نبأ مثير فى الصحف، لم يتذكر أحد ألمها النفسى وعزلتها، وبعد العملية سميت آبل، تلك بوضوح هى المادة الخام التى يصاغ منها التاريخ والحدوس الفوكوية، وهذا لا يشينه، لكنه يوضح بحث فوكو المستمر عن عبثية الطب وغيره من العلوم، وعن دوافع المؤرخين التقليديين المنسية عادة، لابد أن تقود المرء إلى توجيه نقد قوى لعمله، لأن مشروعه بالكامل يتحدى القوة/ المعرفة عندنا، كما يواجه فرضياتنا عن الثقافة الغربية .

استنتاجات :

وبدون الدخول فى دهاليز الفكر الماركسى بفرنسا وارتباطها بالتراث الفكرى، وبحركة الاتحاد التجارى المسيّسة والقوية والتزامها بقدر عادل من نزعة رفض الأمْركة – Anti Americanism، فإنه لمن الأمور الآمنة التسليم بكوابح عديدة مرتبطة بالتصنيع المتقدم عادة، والتحاق فرنسا بركب الرأسمالية، وإن جاز القول بعدم ضرورة التعليق على صواب هذه الرؤية، أو توضيح أن فرضياتها متضمنة إلى حد ما فى عمل فوكو، ولعل حضور دوركايم وماركس بجلاء لدى فوكو، يحدد الطابع التقليدى للثقافة الفرنسية التى تقدر مثقفيها، لذا لابد أن يوضع تقييم فوكو ونقده فى هذا الإطار، مع الاهتمام بالانتماء الفكرى والقومى اللذين ينتسب إليهما، وهذا اللاوعى الثقافى يتجسد فى قضايا فضفاضة تخص الإنسانية فى تراث المذاهب الفلسفية، بينما يتم تناقل هذا اللاوعى فى أمريكا داخل الحقول المعرفية الأكاديمية .

وفى هذا الأفق الواسع، وباستخدام لغة فوكو، يأتى الهجوم الصائب واللاذع على تشكيل المعارف المتخصصة كإعادة تأكيد على التراث الفلسفى الفرنسى،

وكهجوم على النزعة العلمية الأمريكية المبالغة. لذا فليس من قبيل المصادفة أن يوافق اهتمام فوكو بأصول العصر العلمي في الخمسينيات والستينيات، انتشار المناهج العلمية الأمريكية في باريس على أرض واسعة، بما يهدد بحلولها محل التراث الإنساني Humanistic Tradition وإن لم ينْفِ هذه الصلة، باعتبارها جزءًا من مشروعه : البحث في الأفكار والتداخل الثقافي، من المستوى المحلي إلى العالمي. فاهتمامه منصب على اختلاط المعرفة بالقوة، حيث يمارس الأفراد الهيمنة عبر ممارساتهم الثقافية التي يمتد نطاقها من العلاقات الشخصية حتى مراكز القوة المؤسسية، ونظرًا لأن فرضياته الفلسفية قد تعرضت للهجوم مع استعانته بماركس ونيتشه، لذا بالإمكان النظر إليها كظاهرة ثقافية ناشئة عن شواغل المجال الثقافي الباريسي. فتعقل احتمالات الممارسات الماركسية وأحداث ما بعد ١٩٦٨، كان مدعاة لظهور فلاسفة جدد أخذوا باختلاف مشربهم من عدمية نيتشه، ومن ثم فليس مدهشًا أن يصبح (فرويد وماركس ونيتشه) المعلمين الروحيين لهم، أو أن يرفض فوكو اختيار نيتشه بوضوح " مفضلاً أن يظل صامتًا " عندما سئل عن علاقته به دعمًا منه للتفسيرات الزائفة .

وبالغ المعلقون على فوكو في الجزْم بانتسابه للبنيوية، و لم يهتموا بالتعديلات التي أجراها، أو مع نيته الإفادة من المنهجية البنيوية، وألا يرفضها برمتها مع بعض الافتراضات الماركسية، وساعده اهتمامه بنيتشه أن يستقل بذاته، وأن يجد له مسارًا جديدًا، عبّر عنه في (القوة/المعرفة) قائلاً : " باختصار ليست القضية الأساسية خطئًا ولا هي بوهم أو أيديولوجيا أو وعيًا مغتربًا، إنها الحقيقة ذاتها، وهنا تكمن أهمية نيتشه " (٤٣). لكن لفوكو أسلوبه في ربط الفرد بالمجتمع، مادامت القوة هي الحافز على النشاط البدني أي هي دافع الإنتاجية، وهذه الإنتاجية بالمقابل تنتج القوة، ويزيد شريدان في توضيح هذه الفكرة، حين يذكر أن : " فكرة تدريب الجسد لأغراض إنتاجية تحمل في طياتها ما يسميه فوكو بالروح، والتشريح السياسي هو جينالوجيا للأخلاق الحديثة، وهنا يقدم نيتشه نقطة البدء، فالسيطرة على الجسد بالقوة سيطرة على الروح ؛ حيث القوة الكبرى تجعل الجسد منتجًا، والقوة الثانية تكون للهيمنة

والتوجيه .. حتى لدرجة يصبح فيها الإنسان روحاً، والقوة لا تحتاج أن تقوم بعملها من الخارج، إذ تخترق الجسد وتحتله وتحييه وتعطيه معنى، ثم تحتكر الروح الجسد، وتمنحه الوعى والضمير "(٤٤).

على أن تمايز فوكو عن نيتشه، لا يعنى تخليه عن أفكاره حول التاريخ والجينالوجيا، فعلى النقيض مثلما كانت جميع أفكار فوكو الأولى قد ظهرت لاحقاً فى ثوب جديد، كذلك أفكاره الذى أخذها عن نيتشه، كما نلاحظ فى أعماله حول الحياة الجنسية وخطاب اللذة واستعراضها، ولخطابات فوكو "معتقدات سياسية تختفى وراء الجمالية الفلسفية الخيالية Philosophical Rhetoric Fancy، والعلماء الأمريكيون والبريطانيون الذين يفهمون المشهد الفكرى الفرنسى، قادرون على إلقاء الضوء على هذا المعنى الثقافى، وعلى العكس، نجد أكاديميين غير فرنسيين آخرين من المولعين بالمبالغات، قادرين على الكشف عن الفوارق الدقيقة والصراعات السياسية المتجسدة فى التاريخ الثقافى الفرنسى، الملىء بالتلميحات والمعانى المشحونة .

وحتى وقت متأخر، كانت المساهمات الأنجلوسكسونية حول فوكو تفسيرية؛ حيث درست فكره فى إطار سوسيولوجيا الثقافة وسوسيولوجيا المعرفة، وقام أساتذة الأدب بإجراء تحليلات نصّية، وإن لم تكن عملية كالتى أنجزت مؤخراً، فيما التحليلات الحديثة قد تُهمل، لأنها تزيف فرضيات فوكو الأساسية بتضحيتها بانفتاحه وتجميدها لتفكيكيته.

ولعل ذكاء فوكو هو مصدر ضعفه، وبخاصة ما إن يأخذه خياله بعيداً، وهو ما يتبدى بوضوح فى كتاباته المتأخرة؛ لذلك فقبولنا لتاريخ الحياة الجنسية قائم على تسامحنا مع القراءات والاستخلاصات النصية البنيوية .

فالحيل البلاغية لدى فوكو من جناس واستعارة لها مكانها أكثر من المعنى، حيث الرؤى الرائعة تختلط بالتعقيدات، والنقاط المهمة قد يعبّر عنها فى ذروتها بالتورية أو أن تضيع سدى، وما كان الهجوم على القهر وعلى خطاب عصرنا العلمى، سوى بناء لخطاب فوكو الخيالى الذى وجهه للمثقفين الفرنسيين، ممن نسوا أن يحدّثوا أنفسهم ؛

لذا ألفوا الإنصات للغة الجريمة والمرض، الانحراف والجنون والشبق، ومؤخراً للغة الحياة الجنسية، وهذه النصوص المثيرة التى نعرفها حول المعرفة/القوة، تطرح لنا إسهامات رائعة فى المعرفة مع بعض الجمل التذكارية، رغم أنها لن تحرث أركيولوجيا المعرفة التي كابدها فوكو عشرين عاماً .

ترجمة : محمد حافظ دياب

المراجع

(1) Sheridan, A. : Michel Foucault - The will to truth, New York, Tavistock, 1980,p.82

(٢) تراجع أعمال كل من ·

Cooper (1981), Dreyfus and Rabinow (1982)

(3) Kurzweil, E. : The Age of structuralism - Levi Strauss to Foucault, New York, Columbia University press, 1980

(4) Barthes, R. : Essais critques, Paris, editions du seuil , 1946, p. 213.

(5) Sheridan, A, Op - cit., p 37.

(6) Foucault, M: The order Things- An Archeology of the Human sciences, New York, Random House, 1970, p.xiv.

(7) Kurzweil, E. Op. cit.

(8) Foucault, M: Madness and civilization - Ahistory of insanity in the age of reason , New York , Random House, 1965, pp.10-11.

(9) Ibid., p. 57.

(10) Ibid., p. 57.

(11) Foucault, M: Power / Knowlegge, New York, Pantheon, 1980 p. 115.

(12) Ibid., p.116.

(13) Foucault , M: The Birth of the clinic - An Archeology of Medical perception, New York, Random House, 1975, 9 ix.

(14) Ibid., p. 96.

(15) Foucault, M: The Archeology of Kmowlegge, New Yprk, Pantheon, 1972 p. 11.

(16) Ibid., p. 17.

(17) Foucault, M: Kanguage, Counter - Memory, Practice, New York , Cornell University, press, 1977, p.115.

(18) Foucault, M : The Archeology of Kmowledge, Op. Cit, p. 17.

(19) Ibid., p. 163.

(20) Ibid., p. 177.

(21) Foucault , M. Kanguage, counter-Memory, Practice, op.cit., p. 207.

(22) Sheridan, A, Op. Cit., p. 116.

(23) Berger, P, : The sacred canopy, Garden city, Boubleday. 1967, p. 18.

(24) Foucault, M, The Order of things, Op. cit, p. xv.

(25) Ibid., p. xi.

(26) Ibid., p. 79.

(27) Ibid., p. 119.

(28) Sheridan, Op. Cit., P. 54.

(29) Foucault, m, The Order of things, Op.cit, pp. 313-314.

(30) Ibid., p. 18.

(31) Foucault, M, : Discipline and Punish - The bithe of the prison, New York , Viatage, 1979, p. 3.

(32) Foucaut, M. Language, counter- Memory, practice, op.cit., p. 206.

(33) Foucault, M. : Discipline and punish, op. cit. p. 127.

(34) Ibid., p. 310.

(35) Ibid., p. 310.

(36) Foucault, M. Language, councter -Memory, practice op.cti., p. 163.

(37) Foucault, M. ; "Enterrien sur la prison - Le livre et sa Methode" (with J.J. Brochier) in (Magazine Litteraire), vol 101, 1975, p. 33.

(38) Foucault, M. : The History of esxuality, vol 1- An introduction, New York , Random House, 1978.p . 3.

(39) Ibid., p. 5.

(40) Ibid., p. 18.

(41) Foucault, M. : Herculin Barbin, New York , Random House, 1980 pp. vii- viii.

(42) Ibid., p. 98.

(43) Foucault, M. : Power / Knowlegge, op. cit, p. 133.s

(44) Sheridan, A, Op. Cit., p. 219.

مصطلحات الفصل الرابع

Archeology of Knowledge	أركيولوجيا المعرفة
Clinical Method	الطريقة العيادية
Conceptualizing Rituals	الطقوس الفكرية
Discourse	الخطاب
Focus on power	الاهتمام بالقوة
Intellectual Assumptions	الدعاوى الذهنية
Madness	الجنون
Moral Order	النظام الأخلاقى
Neo - Structuralism	البنيوية الجديدة
Order of Things	نظام الأشياء
Psychoanalysis	التحليل النفسى
Repression	القهر
Scientism	النزعة العلمية المبالغة
Sexuality	الحياة الجنسية
Significations	الترميزات
Submerged History	التاريخ المغمور
Structural Linguistics	علم اللغة البنيوى

الفصل الخامس

النظرية النقدية عند يورجين هابرماس

اللغة باعتبارها طقساً والطقس باعتباره لغة:

إن ما بدأ عند مارى دوجلاس على أنه دراسة فى أصول القذارة والنظافة انتهى إلى أن يكون مناقشة عامة للحدود، وإعادة إثباتها وتوكيدها كطقوس. فالبحث فى هذه الطقوس يمثل مرحلة وسطى بين دراسة المجتمع الذى يمثل مستوى أدنى والثقافة التى تمثل مستوى أعلى .

وتبدأ دوجلاس بالتساؤل عن ماهية الطقوس مستعينة بالمفهوم السائد لدى علماء الاجتماع وباعتبار الطقوس فعلاً يخلو من الامتثال أو الالتزام الشخصى بالقيم التى تعبر عنها تلك الطقوس، ولكنها تستخدم كلمة طقوس للدلالة على رموز خالية من الخضوع والتوافق، وهذا لا يكشف عن الرموز الحقيقية لذلك الخضوع والتوافق، وهو ما يمثل مشكلة معقدة فى علم اجتماع الدين (١٩٧٠ : ٣) إلا أن دوجلاس تذهب إلى أن الطقوس وسيلة حيوية للاتصال قد تساعدنا على فهم السلوك الدينى وتفسيره إذا كان فى إمكاننا معالجة الصيغ الشعائرية مثلما نعالج أشكال الكلام على أنها أدوات لنقل الثقافة (٢١ : ١٩٧٠). فالطقوس بالنسبة لها شكل من أشكال الاتصال أو نوع من اللغة التى توصل المعلومات الاجتماعية، ومن هذه الناحية تساعد على إثراء العواطف الجماعية فى المجتمع . وعلى هذا يمكن أن نتعامل مع الطقوس مثلما نتعامل مع الكلام باعتباره هو أيضًا وسيلة لنقل الثقافة كما أنه يتحقق فى العلاقات الاجتماعية .

ولتطوير مفهوم الطقوس رجعت دوجلاس إلى عالم اللغويات الاجتماعية البريطاني بازيل برنشتاين Basil Bernstein وإلى فكرته عن الشفرات اللغوية " المحددة " و " المتطورة " .

" يبدأ برنشتاين بفكرة وجود فئتين أساسيتين من الكلام يمكن التمييز بينهما لغوياً واجتماعياً، الأولى : تظهر فى مجال ضيق محدود فى مواقف اجتماعية شديدة الإقليمية والمحلية حيث يستخدم جميع المتكلمين التصورات والافتراضات الجوهرية نفسها وفى هذه الفئة نجد أن كل التنويهات تهدف إلى التفوهات تأكيداً للنظام الاجتماعى بحيث يؤدى الكلام وظيفة واضحة فى المحافظة على التماسك بشكل يكاد يقترب من وظيفة الدين فى المجتمع - البدائى على ما يذهب إلى ذلك دوركايم. أما الفئة الثانية فتستخدم فى المواقف الاجتماعية التى لا يعرف المتكلمون فيها بالضرورة بعضهم بعضًا وبالتالى لا يعرفون الدعاوى الأساسية عند كل منهم، وبذلك تكون الوظيفة الأساسية للكلام هى إيجاد تصورات فردية فريدة واضحة ومحددة وربط الدعاوى الأولية بعضها بعضًا " (١٩٧٠ :٢٢)

وفى حدود التنظيم الفعلى للشفرات المحددة، فإنها تستخدم مفردات لغوية وبناء جمل أكثر بساطة وتحديداً، أما الشفرات المعقدة الواسعة فإنها توفر مساحة لغوية أكثر اتساعًا ومجالاً أرحب لبدائل إعرابية أكثر تعقيداً، فالشفرات المحددة تحدد قدرة الفرد على نقل معان شديدة الخصوصية بحيث يأخذ الكلام الطابع العام والمتعارف عليه وبالتالى يعتبر جزءًا من ثقافة الجماعة. وهنا تتفق دوجلاس مع برنشتاين فى اتباع التقليد الاجتماعى اللغوى عند سابير وميد، حيث يعتقد أن فكرة المجتمع تنتقل من خلال استيعاب لغة الكلام .

" وكما أن الطفل يتعلم الكلام أو يتعلم شفرات خاصة تنظم أفعاله وأدواره اللفظية والكلامية، فهو يتعلم متطلبات مجتمعه وبناءه الاجتماعى . ومن هذه الناحية فإنه يتكلم طوال الوقت بلسان البناء الاجتماعى الذى يؤلف جزءاً منه مما يدعم هذا البناء ويرسخه بداخله وفى الوقت نفسه تنمو شخصيته الاجتماعية وتتحدد، بذلك

يصبح البناء الاجتماعى بمثابة الحقيقة السيكولوجية بداخل الطفل فى أثناء عملية نموه وذلك عن طريق تشكيل المجتمع لأفعاله الكلامية " (برنشتاين عن دوجلاس، ١٩٧٠ : ٢٤ - ٥) .

وهنا يحدث انتقال الثقافة من خلال الفرد الذى يحمل المجتمع فى كلامه وتلعب اللغة أيضًا دورًا مهمًا بطريقة مباشرة ومعبرة عن تأثيرها على الحقائق السيكولوجية لدى الأشخاص الذين يستخدمون شفراتها ؛ فعندما يتكلم الفرد بطريقة معينة أو بشفرات محددة فإنه يمارس طقسًا لغويًا يجدد المشاعر العامة ويعيد ترسيخ شخصيته الاجتماعية وتدعيمها .

فالشفرة المحددة بفضل قوة تحديدها تجبر الآخرين على استخدام التصورات والدعاوى الجماعية المحددة فى ترجمة وتأويل ما يقال، مما يجعل هذه الدعاوى حية ومؤكدة على حياة الجماعة التى تشكلها وتستخدمها .

فإذا كانت الجماعات تتألف من أفراد لهم دعاوى مشتركة وثقافة واحدة فإن تنشيط هذه الثقافة وإحياءها يعتبر فى هذه الحالة تنشيطًا للجماعة . ومن الضرورى أن ندرك أن هذه العملية تحدث مستقلة عن النوايا أو المقاصد الفردية . فالمسألة ليست هى أن الفرد يرغب أو يتعمد العمل على تقوية مشاعر الجماعة، وإنما هى أن العواطف والمشاعر الجماعية تزداد قوة وتأكيداً بشكل تلقائى باستخدام هذه الشفرات لأن الفرد عندما يتحدث بطريقة معينة أو باستخدام شفرات محددة فإنه يتعين على الآخرين أن يستخدموا تصوراتهم المشتركة لفهم ما يقال، أما الشفرات المحددة فتكون شديدة الاختصار والاقتضاب إلى درجة أنه دون بعض المعرفة السابقة يصبح من المستحيل بالفعل فهم ما يقال .

إن المماثلة التى تقيمها دوجلاس بين اللغة والطقوس مسألة ضرورية ومهمة لأن الطقوس مثل اللغة تنقل أخباراً وحقائق اجتماعية جماعية، كما أن اللغة تعمل مثل الطقوس وهى ببنائها وشفراتها تشكل جزءًا من المخزون المجتمعى وتهدف إلى إعادة

التأكيد الدائم للنظام الاجتماعى ؛ فالكلام هو ممارسة لطقوس وهو مشاركة مقصودة أو غير مقصودة لتثبيت وتعضيد ونمو العلاقات الاجتماعية الأساسية والقيم السائدة .

وتتمثل أهمية العلاقة بين كل من اللغة والطقوس والتماسك الاجتماعى عند كل من دوجلاس وبرنشتاين فى أنها تسمح بدراسة التغيرات فى حياة الجماعة والتى ترتبط بالتغيرات فى حجم النشاط الطقوسى، فحيث تكون درجة التماسك فى الجماعة أكبر ينبغى أن يكون هناك شفرات أكثر تحديداً وأكثر التزاماً بالقواعد، كما أن الزيادة فى تماسك الجماعة وتعاونها لابد أن ينجم عنه مزيد من الطقوس المتنوعة مادام أن هناك نظاماً اجتماعياً صارماً يحتاج إلى إعادة تأكيده وتدعيمه بطريقة منتظمة .

وينصب تركيز دوجلاس على الاختلافات والتغيرات فى السياق الحالى والخاص بالأفراد المتكلمين، كذلك يعتبر التماسك ملكية جماعية وليس مجرد وسيلة لتوحيد المتحدث مع أقاربه ومع مجتمعه المحلى، كما تشير دوجلاس إلى تجمعات متكاملة ومترابطة بقوة ومن هذه الناحية يعتبر أداة تصورية للتحليل المقارن للجماعات المختلفة وليس مجرد ضغوط أو قيود على الفرد، وتأكيد دوجلاس على هذه النقطة يساعدنا على تحليل الطقوس وتفسيرها فى عمومها وليس فقط فى تحليل الاختلافات بين الأفراد المتحدثين .

وهناك صعوبة أخرى عند تحديد المواقف ذات المجال الضيق والشديد المحلية والإقليمية كأساس للشفرات المحددة مما يترتب عليه صعوبة إجراء التحليل المقارن، لأنه على المستوى المجتمعى تصبح الشفرات المحددة مقصورة بشكل كبير على المجتمعات البدائية أو على الأحياء أو المناطق المتجاورة إقليمياً فى المجتمع الحديث . فالمواقف ذات المجال الصغير المحدود أو الشديد الإقليمية والمحلية ليست ببساطة ملكية جماعية للمجتمعات القومية الحديثة، كذلك تذهب دوجلاس إلى أن المجتمع الصناعى بما يتميز به من حراك جغرافى واجتماعى يعزل الناس عن مجتمعهم المحلى الأصلى، كما يوجد الأشخاص الذين يعيشون مستخدمين لغة حديثة معقدة ومحكمة لمراجعة الفئات والأنماط الفكرية السائدة وتعديلها . ويعتبر التحدى والاعتراض على الأفكار

المسلم بها مسألة أساسية بالنسبة لهم فهم – وهذا يصدق علينا – يمارسون نوعًا من التباعد إزاء كل أنماط الخبرة المعروفة . (١٩٧٠ : ٣١) هذا الاستخدام الهادف الحديث يتناقض ويتعارض مع فحوى اللغة فى أكثر من الثقافات بدائية حيث يصبح أشكال الحديث (الكلام) جزءًا لا يتجزأ من بناء اجتماعى ثابت، ويصبح الاستخدام الأساسى للغة هو تأكيد وإثراء البناء الاجتماعى الذى يعتمد على افتراضات ميتافيزيقية لا يمكن الاعتراض عليها؛ فالكلام يجب أن يستخدم لعرض مقولات الفكر فى المجتمع الحديث ومراجعتها بينما يكون مجرد أداة تجميل للبناء الاجتماعى الذى يقوم على تصورات ميتافيزيقية لا يمكن الاعتراض عليها فى المجتمع البدائى وهذا يبدو مشابهًا لنوع الهراء نفسه الذى لا معنى له حول التمركز العرقى، والذى كشفت هى نفسها زيفه فى كتاب **الطهارة والخطر** purity and Danger؛ فقد بينت كيف أن الممارسات الصحية الحديثة تتشابه من الناحية السوسيولوجية مع الممارسات الموجودة فى المجتمعات البدائية ولكن يبدو أنها أغفلتها تمامًا عند دراسة " عجائب " اللغة، ويبدو أن اللغة تستخدم كثيرًا لإثراء النظام الاجتماعى الحديث وتجميله بتصوراته الميتافيزيقية التى يمكن تحديها تمامًا مثلما يحدث بالنسبة لما نطلق عليهم تعبير إخواننا البدائيين .

وربما تكون هذه المشكلة قد نجمت عن اعتماد دوجلاس على تركيز اهتمام اللغويين على المتكلمين كأفراد والعلاقات الاجتماعية التى ينغمس فيها المتكلم (رجل أو امرأة) كجزء لا يتجزأ منها، فقد يكون لذلك مغزى بالنسبة للشخص المتكلم بينما قد يكون ذلك بمثابة قيود بالنسبة للجماعة ككل . ولتجاوز هذه المشكلة فلابد من تحريك مستوى التحليل من السياق الاجتماعى الحالى للمتكلم إلى التضامن والتماسك الشامل للجماعة أو المجتمع المحلى أو الأمة ككل.

فالشفرات بوصفها أنماطًا أو قواعد ثقافية يمكن اعتبارها ملكية جماعية تمامًا مثل دلالاتها أو انعكاساتها الجمعية، وهكذا تتحدد بواسطة تنظيم الجماعة ككل ؛ وليس بوصفها مجرد ضغوط اجتماعية حالية على الفرد المتكلم، ولتوسيع نطاق تحليل

الشفرات يجب فحص العلاقة بين تنظيم الجماعة ونوع الشفرات المسيطرة والسائدة بصرف النظر عن السياق الحالى للفرد المتكلم .

ويمكن التعبير عن الرابطة التى تقيمها دوجلاس بين الشفرات اللغوية والطقوس والتماسك الاجتماعى فى قضيتين بسيطتين هما :

القضية الأولى : كلما زاد مستوى التماسك أو التضامن فى الجماعة، ازدادت درجة تحديد الشفرة اللغوية .

القضية الثانية : كلما انخفض مستوى التماسك أو التضامن، ازدادت درجة إحكام الشفرة اللغوية .

وترجع أهمية هذه العلاقة بين اللغة والطقوس إلى إمكانية تطبيق هذا الإطار المنطقى النظرى نفسه على أنواع مختلفة من الشفرات اللغوية .

فهناك العديد من الأنساق الرمزية التى تنقل المعانى ويمكن اعتبارها هى أيضًا أنواعًا من اللغات، تتراوح شفراتها بين كونها أكثر اتساعًا وتعقيدًا أو أكثر تحديدًا وتقييدًا فى ضوء نوع التماسك الكلى للجماعة، ودرجته التى تنتج هذه الشفرات وتحافظ عليها، ومن هذا المنظور نستطيع أن نفسر ونترجم لغة الفن ولغة الطعام ولغة الموسيقى مثلما نترجم الكلام .

وترتبط الموسيقى بالطقوس بشكل واضح، فالممارسات والشعائر الدينية غالبًا ما تصاحبها الموسيقى إلا أن الموسيقى هى أيضًا طقس فى ذاتها، سواء قدمت أو لم تقدم فى مناسبات دينية بشكل صريح وواضح، فالموسيقى هى عمل ونتاج جماعى وعملية خلق اجتماعى واضح . ويبدو ذلك فى ترتيب النغمات فى سلالم موسيقية وتتابعات أو سياقات وترانيم منظومة أو موزونة ليست مجرد تكرار أو نقل عن الطبيعة . وحتى الصوت البشرى وهو أمر طبيعى فى الإنسان إلا أنه عندما يستخدم فى الغناء فإنه ينطوى على قيود اجتماعية بحيث يكشف عن مناطق ونغمات معينة ويعطى أصواتًا مقبولة .

والموسيقى إذا كانت تنطوى على أصوات من الطبيعة فإنها تحورها بحيث إن الناتج يكون نتاجًا ثقافيًا، كما أن الموسيقى هى لغة مثل الكلام وفيما تترابط الأصوات أو النغمات كعناصر أساسية وفقًا لقواعد التركيب والإيقاع والتناغم والاتساق . وإذا كانت الجمل تتألف من الكلمات أو الألفاظ (المفردات)، فإن الأصوات كذلك تترابط لتكوين جمل أو مقاطع موسيقية أكبر .

وإذا اتبعنا تحليل دوجلاس، فإن الشفرات الموسيقية لها دور ووظيفة مثل الطقوس اللغوية وهى تتغير بما يطرأ على التماسك الجماعى من تحولات؛ ففى خلال الفترات التى تتميز بقوة التماسك وعمق الوعى الاجتماعى فإن الموسيقى تخضع لقدر أكبر من التحديد، بينما فى فترات ضعف التماسك وتراجع مستوى الوعى الجماعى تصبح الشفرات أكثر اتساعًا .

مثال ذلك ما يشير إليه تاريخ الموسيقى الأمريكية السوداء خلال فترة العبودية حتى الستينيات . . وهى فترة كان يسودها تماسك جماعى قوى فى المجتمع الزنجى المحلى نجم عنه شفرات موسيقية محددة انعكست فى الأغانى الزنجية ذات الطابع الدينى. ومن المهم أن نشير إلى أن فكرة الشفرات المحددة المقيدة والشفرات المتحررة الواسعة هى فكرة نسبية وليست أشياء مطلقة وإنما هى مجرد نقاط على متصل واحد . وهكذا فعندما نصف الأغانى الزنجية الدينية بأنها محددة ومقيدة فإن هذا يعنى أنها أكثر تحديداً عن موسيقى الجاز Jazz وعن موسيقى الزنوج الحزينة المعروفة باسم البلوز Blues التى جاءت بعدها .

فقد كانت الأنشودات الزنجية الدينية Spirituals ذات صيغ وشفرات واضحة، كما أن صور الكتاب المقدس كانت تحمل رموزاً واضحة للعلاقات بين السادة والعبيد. ويمكن التعرف على جوانب التقييد والتحديد فى هذه الأغانى من خلال تحليل البناء الموسيقى لها، فهى تنطوى على إيقاع نابض ومتذبذب بانتظام، حيث يتحول عدد من الأصوات إلى صوت فردى واحد كما لو كانت الجماعة نفسها تغنى، كما أنها تعبر عن مجال أضيق من النبرات أو الإيقاعات أو النغمات بخلاف المدى الواسع أو الغناء

البطيء الهادئ في موسيقى البلوز . وهذه الأنشودات أيضًا تحتوى على بناء موسيقى أكثر بساطة فى اللحن والإيقاع والاتساق يميزها عن الجاز، والغناء فى شكل جماعى أو كورالي يتضمن موسيقى جماعية تعبر عن اهتمامات المجتمع المحلى ككل وليس مجرد مشكلات أو قضايا فردية كما هو فى موسيقى أو أغانى البلوز ؛ فالتناغم والانسجام والتوافق اللحنى مهمة للغاية لأنها تحول النغمات الفردية إلى نغمة واحدة هى صوت الجماعة .

وقد ظهرت رموز موسيقية جديدة خلال الأعوام الأولى من القرن العشرين؛ فمع بداية هجرة الزنوج من الجنوب إلى الشمال بدأ التماسك التقليدى للمجتمع الزنجى ينهار بحيث بدأت تظهر أهداف ومشاعر أكثر تشتتًا وتلاحقًا رفردية وهو ما لم تسمح به ظروف الوجود الزنجى خلال فترة العبودية . ومع هذا الانهيار فى التماسك أصبحت القواعد الموسيقية أكثر انفتاحًا وتحرراً واتساعًا مؤكدة على الأغراض المتميزة للكيان الفردى الفريد والمتفرد كبديل للأهداف الجمعية للجماعة ككل . وقد انعكس هذا فى ظهور موسيقى الجاز و البلوز اللتين ظهرتا لأول مرة خلال العقود الأولى من القرن العشرين .

وربما تكون الجاز هى تلك الموسيقى المتحررة من القواعد تمامًا حيث لا نجد أى بناء ملزم للجملة الموسيقية وإنما الارتجال هو الأساس أو القاعدة، بحيث إن الأصوات يمكن أن ترتبط بطريقة أو بأخرى مما يحقق الاستمتاع للفنان . بالإضافة إلى أن مساحة النغمات والإيقاعات أكبر مما هى عليه فى الأنشودات الزنجية الدينية، وبوجه عام هناك تأكيد واهتمام أقل بالهارمونى (الانسجام) وقد كان المُوسيقى الكلاسيكى فى الجاز هو الفرد من أمثال: جون كولترانس "John Coltrance" لويس أرمسترونج " Louis Armstrong" مايلز دافيز "Miles Davis" تشارلى باركر "Charlie Parker".
وعلى الرغم من وجود فريق كبير أيضًا للجاز ومجموعات أصغر فإن الجاز هى أكثر من مجرد تعبير فردى، بينما الأنشودات الدينية الزنجية كانت تشتمل على مزيج من الأفراد أو الأصوات الفردية التى تخلق أو تصنع صوتًا جماعيًا (كورال) .

أما موسيقى البلوز blues فرغم أنها ذات بناء موسيقى أرقى من موسيقى الجاز فإنها أكثر انفتاحًا واتساعًا بالمقارنة بالروحانيات الزنجية؛ لأنها تتعامل مع قضايا ومشكلات شخصية وغالبًا يغنيها أفراد، كما أن هناك قدرًا كبيرًا من التنوع والتباين فى غناء النغمات فى البلوز التى تعكس مجالاً أوسع من البدائل التركيبية، كما أنها تتسم أحيانًا بالتحرر من اللحن الموسيقى السائد .

ومن وجهة نظر دوجلاس فإن ظهور موسيقى الجاز والبلوز هو أمر متوقع فى فترات تراجع التماسك الجماعى ولو قدر للتماسك أن يزداد قوة، فإن ذلك يتطلب أن يصاحبه بالضرورة تغير مماثل فى أسلوب الاتصال من خلال الاتجاه نحو شفرات أكثر تحديداً وهذا ما حدث فى الستينيات مع تزايد الوعى الزنجى والتماسك الاجتماعى المصاحب لحركة الحقوق المدنية .

وخلال هذه الفترات ظهرت موسيقى الروح Soul وعلى الرغم من أنها مستقاة من الموسيقى الإنجيلية فإنها لم تكن موسيقى دينية كالأنشودات الزنجية ولكنها كانت ذات طابع اجتماعى غالبًا؛ إذ كانت تصاحب حفلات الرقص والترفيه وعمومًا فإن الموسيقى تحتفل وتعبر عن وجود الحب أو نهايته أو استمراره أو الانصراف عنه، أما موسيقى الروح أو السول Soul فإنها بخلاف الجاز والبلوز اللتين سبقتا عليها، تُقدم بطريقة جماعية، وهى مثل الترنيمات الزنجية الدينية لها إيقاع أساسى ونغمات وأصوات موسيقية ضرورية .

ويظهر التوجه الجمعى لموسيقى السول فى أغانى شعبية عاطفية تتناول موضوعات تتعلق بالفخر الزنجى، التماسك الاجتماعى والنضال من أجل الحقوق المدنية . ويجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن أغانى موسيقى السول غالبًا ما تعالج مشكلات الحب والموضوعات الأكثر عمومية وهى تختلف عن الصور الواقعية المحسوسة الملموسة المحددة لموسيقى البلوز، فإنها مثل الأغانى الدينية لها إيقاع خفاق منتظم ولها نغمة أساسية أو تيمة متكررة ومجال أضيق من النغمات عما هو فى الجاز ومساحة

أقل من الأغنيات الشعبية القصائدية عما هو فى البلوز، وباختصار فإن موسيقى السول لها قاعدة أكثر تحديداً .

وقد شهدت نهاية الستينيات انحساراً فى أهمية موسيقى السول وتفكك بعض الفرق المعروفة تماماً فى هذا المجال .

والفن هو شكل آخر من أشكال اللغة ووسيلة للتواصل والاتصال ونقل المعلومات والحقائق الجماعية، وإذا كانت الكلمات هى اللبنات التى تتكون منها اللغة والنغمات هى الوحدات المؤلفة للموسيقى، فإن الألوان والأشكال تخدم الغرض نفسه فى الفن فالتركيب الفنى يشتمل على قواعد التكوين والتشكيل والألوان المتناغمة وغير المتناغمة وقواعد المنظور والموضوع وغيرها ، فالفن يتكلم عندما تترابط الألوان والأشكال لتكون وتقرر أحكامًا؛ أى أنه مثل الكلام والموسيقى يمكن اكتشاف معناهما فى حدود الشفرات المحددة أو الواسعة .

وتبعد أساليب الفن عما هو شائع وعام لدى عدد من الفنانين وهذه الأساليب تشبه الشفرات من حيث إمكانية تغيرها .

وعمومًا فإن الفن التجريدى **Abstract** هو شفرة أكثر تحديداً؛ لأنه يعبر عن اختصار وتبسيط للكلمات أو المفردات أو التفاصيل فى بناء الجملة، فالتجريد هو شكل من أشكال الاتصال المختصر لشىء ما يمكن ترجمته كاملاً، أما الواقعية فى الفن **Re-alism** فهى على العكس تعتبر شفرة أكثر اتساعاً؛ إذ تستخدم فيها مواد فنية كثيرة لترجمة الأشياء والتعبير عنها بشكل أكثر تفصيلاً ؛ فالفن الواقعى هو شكل للاتصال أكثر وضوحاً لأن المعانى تكون متضمنة فى حقائق اللون والشكل، بينما الفن التجريدى يعتمد بصورة أكبر على السياق **Context** ويتطلب تفسيراً أو فكًا لرموزه نظراً لأنها مثلها مثل الإيماءات تتحمل عدة تفسيرات بديلة .

والذى يجعل أشياء معينة كالرسم المتحرر أو لعب الأطفال فنًا أو لا فن هو وضعها ومكانها فى زمرة اجتماعية معينة هى التى تنظر إليها على أنها شفرات للاتصال .

والمتوقع أن يظهر الفن التجريدى فى المجتمعات المحلية التى تتمتع بدرجة كبيرة من التصورات المشتركة أو من التماسك : بينما المتوقع أن يظهر الفن الواقعى فى حالات ضعف التماسك وحين يتمتع المجتمع المحلى بقدر أكبر من حرية الحركة بحيث يصعب تقييدها .

ويمكن رؤية العلاقة المفترضة عند دوجلاس بين المجتمعات المحلية القوية والشفرات المحددة فى الأساليب المتغيرة بعد عام ١٩٤٥ فى الفن الحديث ؛ فمن وجهة نظر دوجلاس وبرنشتاين Bernstein فإن عالم الفن فى نيويورك يشابه الأحياء المتلاحمة التى تسكنها الطبقة العاملة البريطانية، حيث وجد برنشتاين شفرته المحددة فى الكلام . ففى عالم الفن يعيش الرسامون ورعاة الفن والمتحف و المتاحف والنقاد جميعًا فى تقارب شديد ويتشاركون فى حياة اجتماعية واحدة يبدو كما لو كان ينتج عنه نوع من التواصل الفنى الجماعى يأخذ شكلاً فنيًا شديد التجريد أو ما يسمى بالتعبيرية التجريدية، ومع ازدياد شعبية مدرسة نيويورك وشهرتها فى الستينيات ونحو تجمعاتهم الفنية أصبح الاتصال الفنى أكثر تحديداً وأصبحت التعبيرية التجريدية أكثر وضوحاً بفعل حركة التقليص.

ونتيجة للتجريد والتقليص اختفى موضوع الفن من الناحية الواقعية بظهور الفن التصويرى Conceptual فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينات؛ فالفنان التصويرى لم يرسم أو ينحت ولكنه قدم نوعًا من التوثيق لشرح نظريته من خلال الإنتاج الفنى هنا . وهنا نجد أن دور الناقد يتداخل مع دور الفنان مادام منتج الفن هو أيضًا مبدع النظرية وبحيث يختلط الفن بالنظرية باعتبارهما شيئًا واحداً صادراً عن الشخص نفسه، وقد أدى هذا الموقف إلى ظهور الخلاف حول ماهية الفن التصويرى وما إذا كان فنًا حقيقيًا أم فلسفة أم نوعًا من الأدب أو النقد.

غير أن الفن الحديث لم يستمر طويلاً مع الموضوع الشديد التحديد للفن الحر عند الفنان التصويرى وإنما حدث تحول فى الأساليب والشفرات مع إحياء للواقعية من جديد وهو ما عرف فى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات بالواقعية التصويرية

Photo-Realism أو الواقعية الجديدة Neo- Realism أو ما فوق الواقعية، وقد كانت هذه الواقعية الجديدة فنًا أكثر تحديداً ووضوحاً فلم تعد الأشياء يشار إليها تلميحًا ولكن أصبحت تظهر كرسوم كاملة، ولكن لماذا هذا التغير المفاجئ من الشفرة المحددة المقيدة المختصرة فى التجريد إلى الشفرة المفتوحة المتسعة المفصلة فى الواقعية؟ الإجابة الأولى هى أن الآلية الدلالية للفن كلغة قد تصل إلى نقطة انعدام التوازن عندما يختفى هدف الفن نفسه عمليًا وواقعيًا مما أدى إلى ظهور دورة حياة جديدة للواقعية ذات شفرات أكثر اتساعًا وتفصيلاً، ولكن هناك إجابة ثانية مستقاة من السياق الاجتماعى المتغير لهذه الشفرات . فإذا كان الإحساس بمركزية مدرسة نيويورك نفسها وأهميتها قد اهتز أو بدأ فى الانهيار، كما ذهب إلى ذلك عدد من الباحثين، فلابد أن يكون هناك تحول عن الثقة فى التواصل داخل الجماعة إلى شفرات أكثر وضوحًا وتعبيراً من الشفرات الفنية المحددة فى الفن التجريدى مثل الشفرات المستخدمة فى الواقعية الجديدة أو ما فوق الواقعية . ومع اضمحلال أهمية الجماعة ومركزيتها تتبدد دعاوى هذه الواقعية وتصوراتها ويقع عبء التعبير عن المعانى على نسق الإشارات والإيماءات بحيث إن ما يمكن اعتباره فنًا لم يعد يمكن الإشارة إليه أو تنشيطه بصوت أو إيماءة مجردة وإنما يجب أن نعبر عنه باستخدام الكيان المنظم المتماسك للواقعية مقابل انتهاء أهمية التجريد فى فن مدرسة نيويورك .

فك شفرة وجبة الطعام :

إن تناول وجبات الطعام نشاط وسلوك نمطى شأنه فى ذلك شأن الكلام ويمكن التعامل مع قائمة الأطعمة اليومية بحيث تبدو متماثلة مع الصيغ اللغوية (١٩٧٨)، وإذا كان الكلام والموسيقى والفن يبدون بشكل مقبول ومنطقى أنواعًا من اللغات، فماذا عن الطعام ونظام تقديمه؟ وللإجابة عن هذا التساؤل، تفترض دوجلاس التماثل بين الطعام والكلام بحيث إن عملية ترتيب ألوان الطعام تؤلف وسيلة لترميز encoding

المعلومات الاجتماعية؛ فالأكل مثل الكلام هو وسيلة للاتصال وتبادل الآراء والأفكار. وبمعنى آخر، فإن تناول الطعام يخضع لتنظيم اجتماعى محدد، فالأفراد لا يأكلون حينما يرغبون وإنما فى أوقات تحددها الثقافة (إفطار - غداء - عشاء) . كما أن تناول الطعام يمكن اعتباره طقسًا يوميًا ومثله فى ذلك مثل الطقوس الأخرى، فإنه يرتبط بالسياق الاجتماعى الأكبر الذى يحدث فيه .

ومن المعروف أن الطعام أو الرغبة فى تناوله هو حاجة من الحاجات البيولوجية الأساسية عند الإنسان، إلا أن اختيار أنواع الطعام وطريقة إعداده وتقديمه وتوزيعه وتحديد أوقاته يعتبر موضوعًا خاصًا بالثقافة وليس البيولوجيا .

" إن لحم الثعالب أو الكلاب لا يدخل فى قائمة طعامنا نحن ولكنه يعتبر طعامًا شهيًا فى بعض مناطق روسيا، كما أن الكلاب تؤكل فى بعض مناطق الصين . ونحن قد ننفر ونمتعض من فكرة تناول الحشرات أو الطيور المغردة، ولكننا نعرف أن الديدان والجراد والطيور السوداء تقدم كطعام فى مناطق أخرى من العالم " (٥٥: ١٩٧٨) فالطعام يتم اختياره وإعداده من أنواع معينة من الحيوانات والنباتات نختارها نحن بأنفسنا، كما نختار طرائق إعدادها وتقديمها. ومن هذه الناحية يوجد نظام وترتيب فى تناول الطعام، ويمكن اكتشاف هذا الترتيب وفك شفراته بالطريقة نفسها التى اتبعناها من قبل مع الموسيقى والفن .

وتذهب دوجلاس إلى أن قائمة الطعام يمكن دراستها باستخدام الفئات البنائية والتقابلات الثنائية ؛ فالطعام يقابله الشراب والسوائل تقابلها الأطعمة الصلبة . وبهذه الطريقة يمكن أن ننظر إلى البناء التصنيفى لأى وجبة غذائية مثلما ننظر إلى بناء الأسطورة. والتنظيم الاجتماعى لوجبة الطعام هو أيضًا عمل شعائرى فأوقات تناول الوجبات مناسبات لاجتماع أفراد الأسرة، كما أن نظام ترتيب الجلوس حول المائدة يعكس تسلسل المكانة أو المراكز؛ إذ يجلس الأب فى مكان محدد والأم فى مكان آخر بينما يتوزع الأطفال أيضًا بشكل معين ، بحيث تكون الأسرة المجتمعة حول الطعام أشبه بأى جماعة تتجمع معًا فى مناسبات معينة؛ لكى تؤكد وبانتظام

مشاعر أفرادها ومصالحهم. وتنظيم الوجبات يشبه تنظيم الكلام، فكما أن للحديث اليومى جوانبه الطقوسية المتمثلة فى شفرات دقيقة أو واسعة فضفاضة كذلك شأن الوجبات اليومية .

فالإفطار هو الوجبة المحورية وأكثر الوجبات احتواء على عناصر غذائية كثيرة وبسيطة؛ فالأسرة تحدد ميعاد الوجبة وتعد الطعام الخاص بها وتسمح لأفرادها بالتعبير عن الاهتمامات والاحتياجات الشخصية لكل منهم (قراءة الجريدة خلال الوجبة – اختيار العزلة وعدم المشاركة) ومثل هذه الأنماط السلوكية تعكس أهمية الوجبة بوصفها حدثًا اجتماعيًا شكليًا، فليس من الضرورى مراعاة ترتيبات الجلوس حسب التسلسل الرئيسى فى الأسرة . وقلما نجد وجبات إفطار يجتمع فيها جميع أفراد الأسرة حول المائدة بل يجلسون فى أى مكان ويتحركون كيفما يشاءون هنا وهناك دون اهتمام أو قيود، وهذا لا يحدث فى الوجبة الرئيسية سواء كانت غداءً أم عشاء؛ حيث يجب على الأطفال أن يستأذنوا قبل مغادرة مائدة الطعام حتى ولو كانوا فرغوا من طعامهم ؛ فالأسرة تحتفظ بوحدتها المتسقة خلال هذه الوجبة وتعبر من خلال مراعاة هذه الطقوس عن أهمية هذه الوجبة الرئيسية المتميزة عن وجبة الإفطار .

وقد يكون للإفطار أيضًا بعض الترتيبات الخاصة المتعلقة بالمائدة، ولكنها ترتيبات أقل صرامة، فليس من الضرورى مثلاً أن يوضع مفرش على المائدة التى قد تكون مصنوعة من الفورميكا أو أى نوع من الخشب الردىء نظرًا لأنها تستخدم فى إعداد الطعام وغيره من الاستخدامات العملية، بينما فى الوجبة الرئيسية نجد رموزًا لها طابع شعائرى من حيث وجود منضدة فى حجرة الطعام نظيفة دائمًا ومصنوعة من نوعية أفضل من الأخشاب، ومُصممة بأسلوب أفضل ومغطاة بمفرش أبيض .

والخلاصة أن وجبة الإفطار أقل أهمية من ناحية الترتيب الاجتماعى وتحيطها طقوس أقل صرامة ذات طابع فردى، حيث يتجمع الأفراد كأفراد منفصلين غير مترابطين أى أنهم لا يؤلفون وحدة أو كيان مترابط، ويتضح هذا الطابع الفردى فى

العبارة التالية : " ماذا تريد للإفطار؟ بعكس العبارة التالية " لدينا لحم بقرى محمر على الغداء " فالفرد يسأل عن رغبته فى الإفطار، ولا يحدث هذا فى وجبتى الغداء والعشاء .

أما الغداء Lunch فهو أحيانًا الوجبة الوسطى وتقترن بطقوس أكثر من وجبة الإفطار وأقل من وجبة العشاء. وتتسم هذه الوجبة بالطابع الجماعى الذى يتجلى فى الميل نحو الاجتماع مع الآخرين وليس تناولها بشكل فردى، كما أنها ترتبط بطقوس أكثر تعقيداً فى إعداد الطعام وتخضع لنظام وترتيب معين؛ إذ يحدد لكل فرد من أفراد الأسرة مكان لجلوسه كما يتم ترتيب أدوات المائدة من أكواب وأطباق وملاعق وسكاكين وشوك لها أماكن محددة بجانب الاهتمام بوضع المفارش والفوط كصورة من صور النظافة الطقوسية .

وتظهر شعائر النظافة والطهارة والقذارة والدنس وطقوسهم بشكل أكبر فى الوجبة الرئيسية (غداء أم عشاء) فنجد أن الوالدين يحرصان على تذكير الأطفال بضرورة غسل الأيدى قبل الجلوس لتناول الطعام والاستعداد بارتداء ملابس خاصة وتمشيط الشعر وغسل الوجه وتنظيف الأسنان . كما أنه من المحظور مناقشة موضوعات معينة قد تسبب الخلاف أو التوتر وتفضل المحادثات الخفيفة التى تعكس أفكاراً فردية ولكن المشاركة فيها تعبر عن عضوية الفرد فى جماعة الأسرة .

ويمكن تطبيق منظور دوجلاس للشفرات كطقس والطعام كوسيلة للاتصال على طريقة تقديم الطعام والذى يمكن مماثلته بالكلمات والأصوات والألوان والأشكال وهى حجر الأساس ووسائل نقل المعلومات، بل إن بناء الجملة نجده متضمنًا فى قواعد تقديم الطعام؛ فالناس لا تأكل بشكل جزافى أو عشوائى كما أن هناك ترتيباً وتسلسلاً وتتابعًا فى تقديم الأصناف من حيث التقديم والتأخير وارتباط ألوان الطعام بعضها ببعض .

ويمكن القول إن طريقة تقديم الطعام هى لغة يشارك فيها الأفراد مثل لغة الحديث وأحياناً ندرك أن الطعام الفاخر المتعدد الألوان أو الطعام ذا الطابع الرسمى يؤلف جملة أو عبارة ذات دلالة معينة ولكن غالباً ما لا ندرك ذلك ونأخذ الأمور دون اهتمام . وعلى العموم، فإنه يمكن تحديد نموذجين لتقديم الطعام :

فالطعام يمكن أن يقدم بطريقة فيها تتابع دقيق كما هو الحال فى المناسبات الرسمية؛ حيث تقدم المشهيات ثم تُرفع ويتبعها الطبق الرئيسى ثم الحلوى أو الفاكهة.

وعندما يقدم الطعام بطريقة رسمية تكون الشفرة أكثر تحديداً أو تقييداً وبهذا يكون تتابع الأصناف والألوان أكثر رسمية، وفى هذه الحالة فإن القواعد التى تنظم أساليب تناول الطعام تماثل الإيقاعات والأنغام المنظمة التى تحكم الأصوات الفردية أو تماثل الأساليب الفنية التى تلزم الرسامين باستخدام الألوان وتوزيعها فى أشكال ونماذج معينة .

هذا البناء الرسمى يحدد حرية الاختيار بالنسبة للفرد فى التقاط ما يريده من أصناف الطعام وتحديد الكمية التى يأخذها. وهذا يشبه بناء الجملة الأكثر تحديداً لشفرة الحديث المحدد المقيد الذى يحدد مجال الكلمات المستخدمة فى الحديث . فالطعام والكلام يتشابهان فى بنائهما وفى توصيل المعلومات الاجتماعية، والشفرة اللغوية المقيدة تحدد المفردات المستخدمة كما تضع قيوداً على الطرائق التى يمكن بواسطتها للفرد أن يربط بين أنواع معينة من الطعام فى وجبة واحدة؛ فأنواع الأطعمة تشبه الكلمات وترتيبها يشبه قواعد النحو فى اللغة. وفى الشفرة الشديدة التحديد يكون مجال الاختيار أقل اتساعاً بينما يكون النظام والترتيب أكثر إلزاماً وهذا ينطبق على الوجبات مثلما ينطبق على العبارات والجمل . فنحن نجد أن شفرة الطعام أكثر تحرراً عندما يقدم على المائدة ويسمح للأفراد باختيار الأصناف التى يرغبونها والكمية التى يريدونها بحيث يسمح بناء الوجبة فى هذه الحالة بقدر أكبر من الحرية للأفراد فى اختيار أنواع الطعام وترتيب تناولها وتحديد الكميات التى تناسب كلاً منهم؛ فالشفرة هنا تكون أكثر اتساعاً وتحرراً ومرونة .

وتنظيم الوجبات وترتيبها في شكل شفرات قد يختلف باختلاف التماسك أو التضامن فى الجماعة، فكلما زاد تماسك الجماعة أصبحت الشفرة أكثر صرامة وتحديداً، لدرجة أنه فى الثقافات ذات التماسك الجماعى القوى تتبع فى الطعام طقوس أشد صرامة، كما هو الحال مثلاً في التحريمات التى تفرضها الطائفة فى الهند على تناول أو لمس أنواع معينة من الطعام. بينما فى الثقافات ذات التماسك الجماعى الأقل صرامة وشدة، فإن التوقع أن يكون تنظيم الوجبات والاهتمام بدقة الترتيبات وطهارتها وتتابع تقديم ألوان الطعام أكثر من ذلك مرونة .

السلع فى الثقافة الحديثة:

كتبت مارى دوجلاس مقالة أنثروبولوجية نقدية فى مجلة **عالم السلع World of Goods** عام ١٩٧٩ عن فردية المستهلك المنعزل في نظر الاقتصاديين، " ونحاول هنا أن نحدد مشكلة أخرى من المشكلات المألوفة فى عمليات التنظير الاقتصادى وهى فكرة أن الفرد العاقل الرشيد يتعذر استخلاعها أو تجريدها من الحياة الاجتماعية . فمن غير المقبول أن نقول إن هناك ملايين الأفراد الذين يشترون السلع ويستخدمونها دون أن نعترف بالتغيرات والتحولات الناجمة عن مشاركتهم في استهلاك هذه السلع التجارية. فالإنسان كائن اجتماعي؛ لذا فمن المستحيل تفسير الطلب على السلع بالنظر إلى مميزاتها المادية فقط؛ فالإنسان يحتاج إلى السلع من أجل التواصل مع الآخرين والإحساس بما يدور حوله . وكلا الحاجتين شيء واحد لأن الاتصال لا يمكن أن يتم إلا ضمن نسق منظم من المعانى " . (دوجلاس وإيشروود، ١٩٧٩ . ص ٥، ٩٥) Douglas and Esherwood فالسلع الاقتصادية جزء من نسق ثقافى أكثر اتساعًا وهى مثل الجوانب الأخرى من الثقافة تحمل معانى ولها وظائف اجتماعية يمكن تحديدها، وتعتبر عملية الأخذ والعطاء فى السلع وسيلة لإرساء المعنى فى الحياة الاجتماعية؛" فالسلع أشياء محايدة واستخداماتها هى استخدامات اجتماعية ولذا تستخدم كوسيلة لخلق العلاقات" (١٩٧٩ : ١٢).

والمسألة هنا ليست مجرد الحصول على السلع لاستعراض المكانة الاجتماعية كما هو الشأن فى مفهوم فبلن Veblen أو لإشباع الحاجات المادية، ولكن لاكتشاف واقعنا الاجتماعى ودلالاته ومعرفة ذاتنا الاجتماعية . ومن هذا المنظور فإن معظم العلماء الاجتماعيين لم يأخذوا موقف فانس باكارد Vance Packard مأخذ الجد، ولكنه تفهم وجهة نظر دوجلاس وعندما كتب عن المضامين الجنسية لشراء موديلات معينة من السيارات، فلم تكن المسألة هى كيفية تأثير الإعلان فى إقناع المستهلك رغم الاعتراف بوجود هذا التأثير ولكن المهم هو أن المعانى التى نحصل عليها من السلع هى جزء أساسى من الأساليب نتوصل منها إلى المعنى وننقل هذا المعنى إلى الآخرين .

وفيما يتصل بتطوير دوجلاس لأسلوب تحليلها للدور الثقافى للسلع، فإنها تستخدم فى كتابها Natural Symbols إطاراً تحليلياً أطلقت عليه اسم " الجماعة والشبكة" Group and grid لإعادة تفسير فكرة ماكس فيبر عن الأخلاق البروتستانتية والسلع الاقتصادية، فتبدأ باقتراح أنه بدلاً من تناول العوامل الدينية كمتغير تفسيرى فإنه يجب أن نأخذ فى الاعتبار العلاقات الاجتماعية التى أدت إلى ظهور الأخلاق البروتستانتية بوصفها تمثل رؤية كونية لا تختلف عنها فى أكثر الشعوب بدائية، وهى وجهة نظر تقوم على الوعى البروتستانتى بالعقيدة الدنيوية بعكس الاعتقاد الكاثوليكى فى الحياة الأخرى . وهذا كما تقول دوجلاس ليس أمراً فريداً ولكنه موجود فى كثير من الثقافات التى يسودها الاعتقاد فى وعد السماء بالجنة جزءًا على الأعمال الصالحة فى هذه الحياة؛ فهناك مثوى الشهداء فى الأساطير الاسكندنافية، كما أن هنود أمريكا الشمالية يعتقدون بوجود أراضٍ فسيحة موفورة بحيوانات الصيد والأكثر من ذلك فإن التبذير الجامح الذى كانت تقوم به حاشيات النبلاء والأمراء كانت دون شك لا تستند إلى الإيمان القوى فى الحياة الدنيا بقدر استنادها إلى أن الزيادة فى الاستهلاك الرشيد هو استثمار وتوظيف للولاء الواضح الذى قد يحقق – مع شىء من الحظ – عائداً مجزياً .

وقد يكون الأمر كذلك، ولكن يجب أن نشير إلى أن دوجلاس تتبع أسلوبًا للتفكير يماثل أسلوب الاقتصاديين الذين سبق لها أن انتقدتهم، والمشكلة هى أنه يمكن توجيه كل شىء بحيث يتفق مع مصلحة الفرد بينما هى تبحث عن الأسباب الحقيقية لما يمكن رؤيته سلوكًا طقوسيًا أو رمزيًا بشكل خالص .

قد لا يرغب المرء فى اعتبار هذا الاستهلاك الصارخ سلوكًا غير عقلانى (عند فيبر) ومن المؤكد فإن هناك قدرًا من الحسابات والعقلانية الضمنية ولكنها حين أرادت البحث عن العقلانية فى التصرفات التى تبدو شعائرية تحولت إلى اعتناق نظرة نفعية مثل الاقتصاديين، ويبدو أنه العالم الاجتماعى فى الفترة السابقة على حركة الإصلاح الأوروبى؛ حيث كان يسوده وجود الفوارق الاجتماعية الطبقية مع وفرة فى السلع كميكانيزم لتثبيت هذه الانقسامات الاجتماعية . وهذا هو الدور الاجتماعى للسلع كما تراه دوجلاس بوصفها علامات أو رموزًا سواء فى الهند الهندوسية أو فى أوروبا فى العصور الوسطى .

ومع ذلك فقد كانت دوجلاس رائعة فحديثها عن عصر ما قبل الإصلاح الدينى فى أوروبا جعلها تلاحظ أنه فى ذلك الوقت لم يكن الأفراد يتجهون نحو الادخار ولكن الجماعات المتعاونة كانت تقوم بذلك، وأن الأخلاق البروتستانتية اقتبست من عصر ما قبل الإصلاح الدينى فكرة العالم الآخر عندما تغير ميزان القوى وأخفقت الجماعات فى تحقيق مطالب الأفراد . وقد شهد القرن السادس عشر بداية التحول من نمط الحياة الذى يقوم على التعاون والمشاركة الجماعية ممثلاً فى نقابات التجار والصناع فى القرون الوسطى وفى الكنيسة وحقوق النبلاء إلى إعلاء القيم الفردية فى النظام الرأسمالى الذى يقوم على التنافس وفى حقوق المواطنة فى الدول القومية الحديثة، وتفترض مارى دوجلاس أن ظهور البروتستانتية باعتبارها رؤية كونية **Cosmology** إنما تعكس التحول من حياة الجماعة، وهكذا تتشابه وجهة نظرها مع نظرية ماركس حول التغير والصراع الطبقى على الرغم من أنها تبنت المنظور الدوركايمى الذى يركز على الجماعات المتعاونة بدلاً من العلاقات الطبقية .

فسيطرة الجماعات المتعاونة فى عصر ما قبل الإصلاح الدينى فى أوروبا يعطى متغيراً مستقلاً قامت دوجلاس بدمجه نظرياً بفكرة العالم الآخر؛ فالجماعات المتعاونة هى الجماعات التى تملك أهدافًا ومصالح خاصة بها . " و إذا صح لنا أن نضع المجتمعات المختلفة فى إطار نظرى من حيث الانتقال من حالة الضعف إلى حالة القوة، فإن الجماعة الأقوى هى الأكثر قدرة على تحقيق تراكم وزيادة فى مصادر قوتها هى بنى تتضاءل قوة أعضائها بزيادة ثرواتهم الخاصة" (١٩٧٩ : ٣٦) وتستنتج دوجلاس أن التحيز المذهبى العقائدى لفكرة العالم الآخر يعتمد على قوة الجماعة، والنمو فى قوة الدولة فى القرن العشرين قد تطلب من الفرد أن يقدم تضحيات فى سبيل الآخرين بحيث تحقق الجماعة التراكم فى الثروة والزيادة فى رأس المال من خلال إنفاق أفرادها .

وهناك جانب آخر مهم لتقوية تدعيم الجماعات المتعاونة : " فنتيجة لأن وجودها القانونى والشرعى هو وجود أبدى خالد، فإنها تستطيع أن تحقق مطالبها باسم أجيالها القادمة؛ فالفرد أيًا كان لا يستطيع أن يعمل من أجل مصالحه الخاصة رجلاً كان أم امرأة بحيث يفكر فى أحلام طويلة المدى للمستقبل، ولكن الجماعة فقط هى التى تستطيع تطوير أفكار خيالية وتنميتها وتحقيق أهداف وقيم بعيدة المدى لأنها تعيش وتستمر فى الوجود أكثر من أفرادها" (١٩٧٩ : ٣٧) .

وهذه هى الخاصية المتعالية أو المتسامية للجماعات التى ترتبط فى التقليد الدوركايمى بالخبرات والتجارب المتعلقة بكل ما هو مقدس وروحاني؛ ففكرة ما هو أبدى دينيًا مستقاة من الخبرات المرتبطة بالعلاقات الاجتماعية الأبدية فى شكل الجماعات المتعاونة (Swanson، ١٩٦٤) ، ومن هذا المنظور يمكن ترتيب الجماعات على متصل Continuum من الاتحاد والتعاون، وبحيث يمكننا أن نتوقع أنه زاد اتحاد الجماعة ومشاركتها كلما ازداد ارتباط النشاط الفردى بنوع معين من الحقيقة المتسامية .

ويبدو أن نظم الحكم الأكثر تماسكًا وتمايزًا تتبنى أيديولوجيات سياسية (أديان مدنية) طويلة المدى بالنسبة لمتطلباتها المتسامية؛ فالدول ذات الحزب الاشتراكى الواحد مثلاً تتبع أيديولوجيا تربط الأفعال اليومية للجماعة والدولة بتطور التاريخ كقوة دافعة متسامية . فالحاضر هو نتاج لصراع حتمى بين قوى تاريخية وهذا قد يتناقض مع نظم الحكم (السياسات) الأقل تماسكًا ومشاركة واتحاداً فى دول غربية عديدة تتسم الروابط والعلاقات بين وجودها السياسي وبين التاريخ بالضعف الشديد كما أن التاريخ لا يظهر كقوة محركة ومؤثرة خلال الزمان والمكان، وإنما يصبح مجرد تعبير (انعكاس) يتزامن مع أحداث الحاضر . وهنا يجب أن يتحرك التاريخ ويتم إحياؤه بواسطة ديناميات قوية تدفعه إلى الأمام . وفى هذا الصدد فإن ما ينص عليه الإعلان الأمريكى للاستقلال بشأن استخدام الفكرة المتسامية للتاريخ لا يعطى أى منطق واضح لذلك التعاقب (التقدم) التاريخى ولا يحدد ظهور الحكومة الأمريكية عند نقطة زمانية ومكانية محددة.

الجماعة والشبكة :

إن منظور دوجلاس بصدد الجماعات يرد إلى مفهوم Bernstein للسياقات الاجتماعية التى تؤثر على نماذج الشفرات التى يتحدث بها الناس، ويتمثل اهتمامها فى التعرف على كيفية انضباط الأفراد تجاه المجتمع . ونتيجة لاصطناعها اتجاه برنشتاين فإنها تميز بين الجماعة وبين الشبكة؛ " فالجماعة تعنى الحدود التى أقامها أفراد المجتمع بينهم وبين العالم الخارجى، أما الشبكة فتعنى كل التحديدات والتمييزات والتفويضات للسلطة التى يستخدمونها لتقرير الأنماط السلوكية إزاء بعضهم بعضًا (١٩٨٢ : ١٣٨) وفى ضوء هذين البعدين تبتكر دوجلاس جدولاً رباعيًا تربط فيه بين الشبكة القوية والجماعة القوية – الشبكة القوية والجماعة الضعيفة – الجماعة القوية والشبكة الضعيفة؛ وتشتمل الشبكة القوية على تحريمات معيارية

وأخلاقية تحدد التفاعل بين الأفراد وتقيده . وعندما تضعف الشبكة " يصبح أمام الأفراد مجال أوسع للتعامل مع بعضهم بعضًا بحرية أوسع والابتعاد عن ضغوط الشبكة القوية، إلا أن هذا لا يترتب عليه بالضرورة الاتجاه نحو الفوضى وانعدام الضبط، ولتسهيل الدخول فى أكبر عدد ممكن من العلاقات التى نعرف عن طبيعتها ويمكن ممارستها يظهر شكل جديد للضبط هو الضبط غير المرئى لقواعد المقارنة المناسبة " (١٩٧٩ : ٣٩) هذه القواعد تتراوح بين المحاكم الملكية إلى أسواق تجارة الماشية أو الأخشاب. وبدون النظر إلى الفترة التاريخية فإن هدف هذه القواعد هو تنظيم المنافسة وتقنين الصراع بشكل واضح وعادل .

" وفى حالة الشبكة الضعيفة والمجتمعات المؤلفة من جماعات ضعيفة يضعف تأثير القيم الجماعية على الفرد بحيث تتبلور المسئولية النهائية للفرد فى مثلث الشرف، العار، الحظ . وكما هو فى حالة الشبكة القوية فإنه يصبح على كل أسرة من أجل الحفاظ على بقائها واستمرارها أن تبذل الجهد بالدخول فى تحالفات عسكرية أو اقتصادية " (١٩٧٩ : ٤٠) .

" فى مثل هذا العالم الذى يقوم على القيم الفردية فنحن نتحرك بعيداً عن المجتمع الذى ينتظم من خلال الاعتقاد فى الحياة الأخروية ويظهر الاهتمام الواضح بالعالم الدنيوى " (١٩٧٩ : ٤١) وهذا يشابه كثيراً الروح أو الأخلاق البروتستانتية، وقد استمرت دوجلاس فى إعادة تصنيف الأنماط الأربعة للاتجاه الاقتصادى عند فيبر فى حدود إطارها التصورى الخاص بالجماعة والشبكة .

ويمثل النظام الاجتماعى القروى الشبكة القوية بشكل مصغر؛ إذ يعيش القرويون معزولين عن الجماعات الأخرى فى المجتمع وبذلك يضعهم النسق على هامش المجتمع الكبير، مما يجعل من الصعب عليهم التنافس فيما بينهم والتوحد والتكتل فى مواجهة الاضطهاد والظلم . ونظراً لضآلة مستوى الإنتاج وكذلك العائد منه، فإنه يصعب عليهم الادخار، بعكس الحال عندما تكون الجماعة قوية فإن العائد (الدخل) الفردى يوظف دائمًا لتحقيق أهداف الجماعة ومصالحها . ويشتمل المجتمع التقليدى على كل من

الجماعة القوية والشبكة القوية وإذا كان الفرد يدخر قليلاً، فإن الجماعة تتراكم لديها الثروة . وقد كانت التجمعات النقابية والكاتدرائيات تعتمد على المنح والهبات . ويعد الاعتقاد فى الآخرة إحدى الوسائل التى تجعل هذا النمط السلوكى واضحاً ومقبولاً . ولابد أن ذلك هو الاعتقاد المسيطر خلال عصر ما قبل الإصلاح الدينى والذى يناقض عند فيبر النظرة الكونية التى تسيطر على الأخلاق البروتستانتية التى جاءت بعد ذلك . وأخيراً فإن الجماعة الضعيفة والشبكة الضعيفة تشتمل على أكثر الأشكال خصوصية حول تراكم الثروة .

" ويمجد الاقتصاد الرأسمالى الفردى فضائل الصدق والأمانة والصناعة وسداد الديون وهى كلها تساعد على دعم قواعد التفاعل، وهى إلى حد ما منخفضة على طول خط الشبكة ويزداد انخفاضها قليلاً عند المنتصف وإن كانت القواعد العامة والمتفق عليها للاقتصاد تصدق على بعض الجماعات القوية " (دوجلاس وإيشروود ١٩٧٩ : ٤٢، ٤٣، ٤٣، ٤٢ Douglas and Esherwood,) وربما كان المغامرون هم أقل الجماعات و الشبكات الضعيفة تقيداً والتزاماً بالأخلاقيات والقواعد التقليدية والمراعية للسلوك، ويدخل فى هذه الزمرة الغزاة والقراصنة الإسبان (القرن ١٦) وزعماء العصابات الأمريكيون فى القرن التاسع عشر الذين يتجاهلون تماماً أخلاقيات العمل، كما يدخل فيها المناطق الهامشية للحياة الاقتصادية المعاصرة مثل العمليات المصرفية السرية المشبوهة وبعض أعمال الجريمة المنظمة . باختصار إن دوجلاس تعتبر أن التوجهات الاقتصادية المختلفة عند فيبر هى بمثابة رؤى كونية تنجم عن العلاقات المختلفة للجماعة والشبكة .

وقد انتقلت من معالجة مفاهيم القذارة وتناولها إلى محاولة وضع تصور عام يربط بين الملامح المحورية للأنساق الثقافية الكلية وبين التغيرات والاختلافات فى تنظيمها الاجتماعى . وفى كتابها **التحيز الثقافى** Cultural Bias 1978 تحاول أن تربط بين نسق الجماعة / الشبكة بالكوزمولوجيات بشكل عام أو تقابل بين الطبيعة والثقافة

مما دفعها إلى إثارة بعض التساؤلات حول : المكان - زراعة الحدائق - الطهى - الدواء - الطب - الزمن - الاتجاهات نحو الشباب والشيوخ - الصحة والمرض والموت - الشذوذ - العلاقات الشخصية - العقاب - محددات توزيع العدالة - الأولويات والميزات المخصصة للضعفاء .

عند هذا المستوى تحاول دوجلاس أن تتفهم الأنساق الاجتماعية الكلية ولا تقف عند المعتقدات الفردية الخاصة بالتلوث والدنس أو الأساس اللغوى للطقوس أو الاتجاهات نحو السلع الاقتصادية . والشيء الأكثر عمومية : " عندما تستحوذ الجماعة الاجتماعية على أعضائها وتحددهم فى روابط وقيود محلية محكمة، فإن الدين يصبح ذا طابع طقوسى . وعندما تكون هذه السيطرة أو هذا الاستحواذ غير رسمى تتراجع الممارسات الطقوسية ويصاحب هذا التحول فى الأشكال والصور تحول فى التعاليم والعقائد ، وتكشف فكرة الجماعة / الشبكة عن أسلوبين مختلفين لسيطرة المجتمع على أعضائه " .

" ولما كانت الجماعة هى نتاج خبرة وتجربة كيان اجتماعى محدد، بينما تشير الشبكة إلى القواعد التى تربط شخصًا واحدًا بالآخرين على أسس فردية فإنه يمكن أن نجدهما معًا وفى هذه الحالة فإن نمط العلاقات السائدة يكون منظمًا ومحددًا وملزمًا بشكل واضح " (١٩٧٠) . وكما ذكرنا من قبل فإن دوجلاس قامت بتصنيف متقاطع للجماعة والشبكة وصاغته فى جدولها الرباعى .

" ثلاثة أقسام تميل نحو الطقوس أو الشعائر بأقصى معانيها السحرية والمركزة؛ بحيث تكون الشبكة قوية والجماعة ضعيفة يكون السحر متداولاً لمساعدة الفرد فى مجتمع متنافس . وعندما تكون كل من الجماعة والشبكة قوية فإن السحر يدعم البناء الاجتماعى والرمز الأخلاقى، بينما عندما تكون الجماعة قوية والشبكة ضعيفة فإن السحر يستخدم لحماية حدود الوحدة الاجتماعية، وعند نقطة الصفر فى التنظيم فإن الناس لا يهتمون تمامًا بالطقوس أو السحر " . (١٩٧٠:١٤٤)

وتصبح الأفكار الخاصة بالشبكة والجماعة فى النظرية ذات طابع عام ولكنها تبدو أكثر ملائمة لتطبيقها على التنظيم الاجتماعى للمجتمعات البدائية الصغيرة، ولنأخذ على سبيل المثال تفسير دوجلاس لأصل كوزمولوجيات السحر والشعوذة ٠ " فلو أن لدينا وحدات أو جماعات اجتماعية لها حدود خارجية محددة وواضحة، وعلاقات داخلية مختلطة ومضطربة وتنظيم اجتماعى منخفض المستوى، فإنه يجب أن نبحث عن نمط السحر المؤثر للكوزمولوجيا" ٠ (١٩٧٠: ١١٣) ويبدو أن دوجلاس كانت تعنى بذلك المجتمعات البدائية أو التقليدية وليس المجتمعات الصناعية بتنظيمها المعقد الواسع المدى، وربما يكون هذا صحيحًا إذا كانت كوزمولوجيات السحر توجد فقط فى المجتمعات التى تتسم بالعلاقات الداخلية المضطربة والتنظيم الاجتماعى المنخفض ذى المدى الضيق المحدود، ولكن المجتمعات الحديثة ذات المستوى الواسع والمستوى التنظيمى المرتفع وعلاقات الدور المحددة قد أصابتها هى أيضًا لعنة السحر فى شكل ما يعرف باسم مطاردات الساحرات مثل المنشقين السياسيين منذ عهد الإرهاب خلال الثورة الفرنسية، ومن خلال المحاكمات العلنية لستالين فى الثلاثينيات والمكارثية فى أمريكا فى الخمسينيات ثم الثورة الثقافية الصينية فى الستينيات ٠ " وتتمثل الخصائص الأربع لكوزمولوجيا السحر والشعوذة عند دوجلاس فى فكرة العالم الخارجى السيئ الفاسد مقابل العالم الداخلى الطيب الذى يتعرض للهجوم ويحتاج إلى الحماية، والشر الإنسانى على مستوى الكون، واستخدام تلك الأفكار فى النزاعات السياسية وتشكيل هذه الخصائص للحملات السياسية الحديثة " (١٩٧٠ : ١١٤) وتعد مفاهيم الشعب والأمة والديموقراطية والاشتراكية انعكاسات جمعية للمجتمع السياسى الحديث ٠ ويحتاج عالم الداخل إلى الحماية من كل أنواع الهجوم من المخربين والجواسيس والأفكار الغريبة المناهضة التى تعبر عن العالم الخارجى السيئ وعن الشرور الإنسانية على مستوى العالم. وهذه الأخيرة تعبر عن نفسها من خلال البعد التاريخى للصراع بين الاشتراكية والرأسمالية حيث اكتشاف الطقوس لعملاء الاستعمار وأعوانه من مخربين ومدمرين خلال المحاكمات العلنية فى الاتحاد

السوفيتى فى الثلاثينيات، وهؤلاء الذين تبنوا الطريق الرأسمالى خلال الثورة الثقافية فى الصين . فهؤلاء ليسوا مجرد أفراد أخطأوا أو ضلوا الطريق ولكنهم نماذج إنسانية تعبر عن القوى التاريخية العالمية . وكما ذكرنا من قبل فإن أيدلوجيا الدول ذات الحزب الواحد تعبر عن كوزمولوجيات ذات طابع تاريخى تقدمى .

تعارض الارتداد التاريخى لإحياء الرأسمالية أو الشر الإنسانى على مستوى العالم. أخيراً عندما يتهم شخص ما بممارسة أنشطة تخريبية أو تبنى أفكار خطيرة فإنه بالتأكيد يستخدم كأداة للمناورة السياسية مثال ذلك عندما نفكر فى حركة ستالين Stalin للتخلص من أعدائه، ومحاولة ماو Mao لتخليد منظوره الثورى ونضاله مع ليوشاو – شى Liu Shao - Chi، أو سيرة حياة السيناتور McCarthy. والمشكلة المركزية فى تفسير دوجلاس لكوزمولوجيا السحر هى أن الدول التى يبدو أن لديها أنشطة سحرية شديدة الحيوية والفاعلية (Bergesen، ١٩٧٧) هى تلك الدول ذات البيروقراطيات الحكومية القوية المتحكمة فى الحياة اليومية، بحيث لا نكاد نجد موقعاً لعلاقات داخلية مضطربة بل إن الأمر هو على العكس من ذلك تماماً، كذلك فإن الدولة التى يوجد بها حزب واحد لا تعتبر دولة ذات مدى محدود أو دولة لا مركزية بل يكاد يكون الأمر على عكس ذلك .

ويبدو أن دوجلاس قد أدركت أن العلاقات الاجتماعية المضطربة أو الغامضة تؤدى إلى ظهور سلوكيات طقوسية ولكنها تؤدى أيضاً إلى قيام الجماعات المقيدة المحددة بدرجة قوية كشرط ضرورى للسحر، ومع أن هذا يوجد فى كل المجتمعات البدائية والحديثة التى تعانى من العلاقات الداخلية المضطربة والمجال الضيق والمستوى التنظيمى المنخفض، فإنه يبدو أكثر التصاقاً بالمجتمعات البدائية . ويبدو أن الجماعة القوية هى المتغير الأساسى لتفسير السحر، وبالمثل إذا كانت الطبيعة الملزمة للعلاقات الاجتماعية تؤدى إلى الطقوس، فإن فئة الشبكة القوية – الجماعة القوية الملزمة لأفرادها لابد أن ينجم عنها أشد كوزمولوجيات السحر فعالية وتأثيراً ولكن ليس هذا هو الواقع . فمطاردات الساحرات الحديثة أكثر انتشاراً فى الدول ذات الحزب الواحد

حيث تؤدى قوة الدولة إلى إضعاف العلاقات الاجتماعية القوية بين الأفراد . كذلك فإن الشبكة القوية والجماعة القوية تعتبر أبعاداً متعارضة بالفعل للتنظيم الاجتماعى ولذا فإنها لا توجد فى التشكيل نفسه. وتذهب الدراسات التى أجريت حول الجماعات القوية المتحدة إلى أنها تميل إلى تدمير القوة القانونية أو الشرعية للأبنية النظامية التى تربط الأفراد (الشبكة) فى عمليات تهدف إلى إقامة شبكة علاقات قوية بين الفرد والجماعة المتحدة كما هو الشأن بالنسبة للجماعات الدينية أو الأحزاب الثورية والمجتمعات المحلية المثالية، فهذه تفترض وجود عداوة مماثلة بين مصالح الجماعة المتحدة والعلاقات الممتدة أو الالتزامات بين الأفراد . والواقع أنه قد تكون هناك جماعة قوية و شبكة ضعيفة أو شبكة قوية وجماعة ضعيفة ولكن من المحتمل ألا يكون هناك جماعة قوية وشبكة قوية. والقصور الأساسى فى مفهوم "الجماعة والشبكة" هو طبيعته المتمركزة حول ذاته ونتيجة لأن أصل المفهوم مستمد من تفكير برنشتاين Bernsteinعن الضغوط الاجتماعية على مستخدمى اللغة الواحدة . وهنا نجد أن كلاً من الجماعة والشبكة يقصد بها التمييز للبيئات الحالية ذات النمط الذى يقوم على علاقة المواجهة (وجهاً لوجه) وليس التنظيم المشترك أو النظامى للجماعات نفسها . وقد كانت دوجلاس واضحة ومحددة للغاية حول هذه النقطة.

" وعلى الرغم من أن الجماعة قد تكون كبيرة الحجم بحيث يصعب على الأفراد أن يعرف أحدهم الآخر معرفة وثيقة، فإن كل أجزائها تتمتع بقوة ضغط فى مواقف المواجهة من أجل رسم الحدود نفسها وقبول انضمام الأعضاء وتنظيمهم فى الداخل والخارج . ولكن كيانات معينة مثل إنجلترا أو الكنيسة الكاثوليكية سوف لا تؤلف "جماعة" بهذا المعنى (١٩٨٢ : ٢٠١) .

ولكن ما أصل الطقوس ووظيفتها؟ لقد كانت المماثلة اللغوية ضرورية لسببين : الأول هو أن الطقس يحمل مغزى ودلالة كاللغة، وبهذا يحتمل أن يحدث تحت الظروف نفسها التى تنتج عنها الشفرات اللغوية . ولكن برنشتاين ركز على أهمية المتحدث

وبيئته الاجتماعية الحالية إلا أن هذه قد تكون قيداً عندما يتحول البحث إلى مجال الطقوس والكوزمولوجيات العامة . فعند هذه النقطة نتعامل مع أنساق ثقافية واسعة وعريضة ونحتاج إلى مفاهيم نظرية قادرة على إدراك التنظيم الاجتماعى للتجمعات الكلية وفهمه وليس مجرد الفهم لبيئات الأفراد التى تقوم على علاقات المواجهة .

والثانى هو أن المماثلة اللغوية تقتضى إدراك أن اللغة تعمل مثل الطقوس وليس العكس، وهذا يعنى أن المشكلة ليست فى رؤية الطقس كلغة وأن نعتمد على الدراسات السوسيولغوية للظروف التى تحدد نماذج الكلام ولكن المهم هو أن نرى اللغة كطقس ونبحث عن الأنماط المختلفة من التنظيم الاجتماعى التى ينجم عنها طقوس بشكل أو بآخر. مثال ذلك : عندما ندرس الشفرات اللغوية فهذا يعنى أن نتعرف على المناخ الاجتماعى للأفراد المتكلمين، أما فى حالة الطقوس العامة أو الاحتفالات الدينية أو الأعياد الوطنية أو حفلات التتويج. فهنا يجب أن نركز على الطقس نفسه بعيداً عن الأفراد المشاركين فيه أو الممارسين له، بحيث نهتم بالبحث عن أسباب الاحتفالات بأيام الأعياد وتقديم الأضحيات وغيرها وليس البحث عن أسباب مشاركة الأفراد فيها، وإن كان هذا يمكن تناوله أيضاً .

ويبدو أن الطقوس ذات المدى الواسع توجد مستقلة عن الأفراد الذين يمارسونها كما هو الحال فى شفرات اللغة؛ فالشفرات لها حياة أيضًا وبناء وتنظيم خاص بها تمامًا مثل الحقائق الاجتماعية التى توجد مستقلة عن وجود الأفراد الذين يحملونها إلى الحياة عندما يتحدثون، والشفرات الأكثر أهمية هى تلك المستنقاة بواسطة أنواع معينة من التنظيم الاجتماعى وليست مجرد ضغوط وقيود على الأفراد . هذه هى فكرة دوركايم عن الحقائق الاجتماعية، فالتنظيم الاجتماعى ينجم عنه طقوس سواء كانت أنواعًا مختلفة من الشفرات اللغوية أو الطقوس العامة من النمط الدينى الواضح .

فماذا عن الجماعة والشبكة ؟ إحدى الإجابات هى أن ننظر إليها باعتبارها جوانب لتطور الوحدة الكلية للجماعات . وقد كان تطور سوانسون Swanson 1964

أن دوركايم عندما تحدث عن المجتمعات المتفردة بذاتها Suigeneris كان يشير إلى الجماعات التى تعيش حياة مشتركة خاصة بها مستقلة عن الأفراد والجماعات المكونة لها .

وعندما تتحرك الجماعة نحو النمط المشترك فإنها تتحول من كونها مجرد مجموعة من الأفراد إلى كل واحد متكامل . ومن منظور سوانسون فإنه يمكن اعتبار الاتحاد والمشاركة استمرارًا وتواصلاً واتصالاً مع اختلاف الجماعات فى درجة تنظيمها لكى تدرك مصالحها وأهدافها الجمعية المتميزة .

وعلى الرغم من أن فكرة الجماعة والشبكة قد تستحوذ على الفرد بدرجة متساوية فإنها ليست أبعاداً متكافئة للتنظيم الاجتماعى . فمع أن الجماعة تؤكد على دقة تحديد الحياة الجماعية فإنه يبدو أنها تمثل درجة من التماسك والاتحاد أعلى مما تتمتع به الشبكة التى تتصل أكثر بالجماعات التى تؤلف مجرد تجمعات لها مصالح جزئية تربطها معًا، أكثر من كونها تؤلف كيانات ووحدات كلية متماسكة، وقد يبدو أن الشبكة تؤلف مرحلة وسطى من التنظيم المتماسك المتحد حيث يكون التجمع بمثابة تنظيم وترتيب للأفراد وليس كعامل وحيد متميز .

وهذا ينقلنا إلى التساؤل عن الاتحاد والكوزمولوجيات الطقوسية ؛ فالطقوس تنقل معلومات وأخباراً جمعية (المماثلة بالشفرات المحددة) وهذا يؤكد على الحقيقة أو الواقع الجمعى لحياة الجماعة . وباتباعنا لمنظور دوركايم فإن الطقوس تؤدى من أجل الآلهة و الأرواح وما شابه ذلك من التصورات الجمعية الأخرى التى تعبر عن الجماعة ككل متحد؛ فكلما ازدادت قدرة الجماعة على الوجود ككيان متحد ومتماسك ارتفعت قدرة الواقع الجماعى على تأكيد وجوده على فترات منتظمة وازدادت بالتالى خاصته الطقوسية التى تميز ذلك الوجود ؛ فالجماعة والطقس لا يرتبطان إيجابيًا فقط ولكن هناك علاقة سببية لذلك الارتباط ؛ إذ كلما ازدادت درجة تماسك ذلك التجمع سواء أكان ذلك التجمع جماعة صغيرة أم تنظيمًا رسميًا أم مجتمعًا قوميًا، ازداد وجود الجوانب الطقوسية التى تؤكد وجود العواطف الجماعية . وهذا يعنى أيضاً وجود شفرات لغوية أكثر تحديداً سواء كانت متعلقة بالكلام أو الموسيقى أو الفن أو الطعام .

وفى حالة الجماعات التى ليست إلا مجرد تجمعات لتحقيق مصالح منفصلة ومستقلة، فإن الجوانب الطقوسية فيها تكون أقل ظهوراً ولكن مع تحول الجماعة أكثر فأكثر بحيث تكون كياناً متحداً متماسكاً يزداد وجود الطقوس .

فهناك أولاً جماعة ضعيفة وشبكة ضعيفة ذات تنظيم اجتماعى ضعيف للغاية وروابط أو علاقات مضطربة وضعيفة بين أفرادها، وكذلك واقع اجتماعى خارجى ضعيف وهذا كله يقابله احتياج ضئيل للطقوس لتأكيدها وتدعيمها أى احتياج لدرجة أقل من كوزمولوجيا الطقوس . ثم هناك ثانياً : جماعة ضعيفة وشبكة قوية. وهنا تقوم الجماعة كحلقة وصل بين الأفراد والجماعات الفرعية المكونة لها وذلك على اعتبار أن الجماعة هى تجمع من أجزاء مترابطة معاً من خلال تبادلات الدور المركب والقواعد (الأحكام) القوية ." عندما تكون الشبكة قوية والجماعة ضعيفة يظهر السحر لمساعدة الفرد فى المجتمع المتنافس لأن الفرد يثق فى قدرته على الإدراك والمعرفة، كما يؤمن بقدره ونصيبه وفى قوة القواعد والقوانين وسطوتهما ؛ فالكون يقوم على الحياد الأخلاقى والتفاؤل، كما أن عمله لا يحكمه الأشباح أو السحرة أو الأشرار ولا يوجد إثم أو خطيئة ولكن ما يوجد هو مجرد حماقة وغباء " . (١٩٧٠ : ١٣٧، ١٤٤)

وهذا يشبه إلى حد كبير كوزمولوجيا المجتمعات الغربية حيث يؤلف الفرد ونظمه شبكة قوية لا تخضع للدولة تماماً (الجماعة القوية) .

ويبدو أن وجود الأشباح والسحرة أو الأشرار يكون أكثر ملاءمة للمجتمعات البدائية والتقليدية وإن كانت الظواهر نفسها موجودة فى الدول المعاصرة؛ حيث تتخذ القوى الروحية والكونية شكلاً أكثر دنيوية (غير دينى)؛ ففى الدول الأكثر اتحاداً وتماسكاً (جماعة قوية – شبكة ضعيفة) تظهر الأيديولوجيات السياسية وشأنها فى ذلك شأن قوى التاريخ أو الطبيعة على شكل قوى كونية تهددها دائماً الأشباح والأشرار الذين يتمثلون فى شكل الأعداء أو المخربين أو الجواسيس والخونة والأغراب والأجانب .

وكما ذكرنا من قبل فإن هناك سببًا مقنعًا للاعتقاد فى أن الفئة الثالثة من التصنيف وهى : " الجماعة القوية – الشبكة قوية " لا توجد تجريبيًا وأخيرًا فإن الفئة الرابعة " الجماعة القوية – الشبكة الضعيفة " وهى تشتمل على مجتمعات شديدة الترابط والاتحاد . هذه الفئة تنعكس فى الدول ذات الحزب الواحد والنظم الديكتاتورية حيث تكون قوة الدولة أسمى وأعلى، كما يوجد جهاز حكومى شمولى يؤكد على تدعيم مصالح الدولة وأهدافها ليضعها فوق مصالح الأفراد والجماعات وتتمتع هذه الدول بوجود (واقع) شديد التماسك والاتحاد وبالتالى بكوزمولوجيات طقوسية قوية؛ فالدول ذات الحزب الواحد على سبيل المثال تواجه دائمًا مشكلات الحدود والطهارة ومشكلات مواجهة الأعداء والمتسللين، كما يشغلها تنظيم الوسائل والأساليب الطقوسية للقضاء على هذه المشكلات .

الحداثة والدين :

وقد انتهت دوجلاس إلى استخدام إطارها النظرى لتعرض التأثير المزعوم للحداثة على الطقوس والدين فهناك شبه إجماع فى العلوم الاجتماعية على أن *الحداثة تؤثر تأثيرًا بالغًا على الطقوس والدين، فالبعض يرى أنها* تضعف وتبدد ليس فقط التقاليد ولكن أيضًا الأفكار والتصورات المتعلقة بالآلة والأرواح وما فوق الطبيعى .

ويُفترض أن الثقافة الحديثة تمثل عالمًا دنيويًا يحل فيه العلم محل الدين ويعطى رؤية كونية متغيرة ومتجددة ومرتبطة بآخر الاكتشافات العلميةِ التجريبية والأفكار النظرية، بينما أصبح الدين والطقوس مصدرًا للراحة لهؤلاء الذين لا يشعرون بالأمان نتيجة للحداثة التى أصبحت نوعًا من الوعى الزائف . وهذا اتهام قاس للدين والطقوس، وقد عرف منذ عصر التنوير إن لم يكن أسبق على ذلك .

وفى هذا الصدد، فإن دوجلاس ترى أنه مادامت توجد حياة جمعية فسوف نجد الطقوس والدين والأساطير والشعائر والتصورات الجمعية ؛ فالحداثة قد تغير من شكل

المجتمع ومع ذلك تظل هناك علاقات اجتماعية وطقوس من أجل تجديد ذلك الشكل؛ فالتغير الاجتماعي لا يعني إذن نهاية الدين . وما لم تختف العلاقات الاجتماعية يظل للدين والطقوس دور ووظيفة، والقضية هي أن الدين ينشأ في العلاقات الاجتماعية التي تتغير ولكنها لا تختفي مع التحديث أو التجديد .

وقد كان يفترض أن الحداثة يترتب عليها ثلاثة آثار سلبية على الدين ترفضها دوجلاس جميعًا؛ أول هذه الآثار هي أن مكانة العلم وسلطته يفترض أنها أضعفت من قوة الدين وقدرته على التفسير والتعليل، وفكرة المقارنة أو المقابلة بين العلم والدين هي إحدى الأفكار المترسبة منذ القرن التاسع عشر . وترى دوجلاس أن الناس لابد أن يدركوا أن الدين والعلم يطبقان على أنواع مختلفة من المشكلات وبالتالي لا يشكل أحدهما قلقًا أو تناقضًا بالنسبة للآخر . وثانيًا : أن بيروقراطية الحياة يفترض أنها تقلل من الشعور والإحساس بالمقدسات والغيبيات. وتعلق دوجلاس على ذلك فتذهب إلى أن البيروقراطية ازدهرت في بيزنطة القديمة أو الفاتيكان في القرن الخامس عشر مثلما ازدهر الدين ؛ فعالم البيروقراطية لا يتعارض مع الدين أو على الأقل لم يكونا كذلك في الماضي. وثالثًا : يفترض أن الخبرة المباشرة والاحتكاك بالطبيعة أصبحت ضئيلة الآن مقارنة بالماضي . وتذهب دوجلاس إلى أن العلم يمثل مصدرًا جديدًا للإحساس بالخشية والرهبة يماثل الإحساس بالدهشة والحيرة أمام الطبيعة وقواها، والذي يتعمق عن طريق المكتشفات العلمية وإدراك قواعد اللعبة ضد الطبيعة لمصارعة الحياة واغتصابها من قوى مجهولة وهذا لا يزال تعضده البيروقراطية .

والدينونة في نظر دوجلاس ليست مشكلة جديدة ولكنها وجهة نظر كونية مستقاة من مجموعة معينة من العلاقات الاجتماعية، وكما أشرنا آنفًا فإن هناك مجتمعات بدائية يمكن للمرء أن يصفها بأن لديها كوزمولوجيا دنيوية، والتغير الاجتماعي قد يحمل أشكالاً اجتماعية جديدة لم تكن موجودة من قبل، وبهذا المعنى،

فإن الدين سوف يتغير . وفيما يتصل بتساؤلات الجماعة - الشبكة وإشكاليتها فإنها سوف تفرض النظرة الكونية سواء كان المجتمع قديمًا أم جديدًا، صغيرًا أم كبيرًا، تقليديًا أم حديثًا .

والأكثر من ذلك فإن دوجلاس تفترض أن جانبًا كبيرًا من المشكلة فى المجتمع الحديث يتمثل فى الاعتقاد بأن الثقافة (الدين) تكون مستقلة أو منفصلة عن العلاقات الاجتماعية ." وعندما يعلن باحث بأن الطبيعة قد اختلت وارتبكت نتيجة للتحديث فإن معنى هذا حدوث غموض وارتباك فى الثقافة " (١٢: ١٩٨٢) وحتى يمكن تجنب ذلك : فإنه يتعين التعامل مع الفئات الثقافية كأوعية معرفية تتمثل فيها المصالح والاهتمامات الاجتماعية بحيث يمكن تحديدها وتصنيفها، وبإتباع هذه القاعدة لا نستطيع إيجاد طريقة يمكن بها أن نفصل بين المجتمع والثقافة أو نقول إن إحداهما يسيطر على الآخر (١٢: ١٩٨٢) .

وإذا كان التحديث فى ذاته لا يترتب عليه نهاية للدين، فإن التغير الاجتماعى يظل مشتملاً على تحولات فى الطقوس وفى الترميز الاختيارى للعلاقات الاجتماعية .

فالتغبرات فى المورفولوجيا الاجتماعية تقترن بحدوث تغيرات فى مورفولوجيا التعبيرات الجمعية للجماعة .. وتقترح دوجلاس عددًا كبيرًا من الأساليب والطرائق التى يمكن من خلالها ترميز العلاقات الاجتماعية . على سبيل المثال تركز على الجسم البيولوجى كرمز للجسد الاجتماعى بحيث يمكن التحكم بقوة فى الجسد كما هو الحال فيما يختص بآداب الضحك والإخراج والتجشوء والتثاؤب وغيرها؛ حيث يكون الضبط الاجتماعى ضعيفًا يبدو الجسم فى حالة راحة واسترخاء وتظهر عليه علامات القذارة والإهمال ويتمثل ذلك فى الملابس الفضفاضة المتهدلة أو الشعر الأشعث . وترى دوجلاس أن الأكاديميين والفنانين يعرضون الجانب غير الرسمى للدور المرتبط بوظائفهم وذلك من خلال الظهور بمظهر الإهمال المدروس بعناية تتفق مع حجم المسئوليات الملقاة على عاتقهم، كما أنها تذهب أيضًا إلى أن وجود ضبط اجتماعى واضح على الأفراد يؤدى إلى ظهور قيم إيجابية تقوم على الوعى والإدراك، بينما يؤدى

ظهور السلوك المتسيب الذى ينعدم فيه التحكم فى الجسم إلى الاستهجان فى المواقف التى تتميز بقوة التنظيم ·

ويمكن استخدام الجسم كرمز للإشارة إلى حدود الجماعة، فحيثما يوجد اهتمام بما يدخل إلى الجسم الاجتماعى أو يخرج عنه نجد اهتمامًا مماثلاً بإفرازات الجسم مثل: اللعاب والدم والبول والبراز ولبن الرضاعة والدموع التى تتجاوز حدود الجسد والتى يمكن اعتبارها رموزًا على الاهتمام بما يدخل إلى الجسم الاجتماعى أو ينفصل عنه· وبالمثل فإن الأفكار المتعلقة بعلاقة الرأس والقلب والأعضاء الجنسية يمكن أن ترمز إلى الترتيب التصاعدى الاجتماعى وإلى العلاقات بين الجماعات والنظم · وباختصار، فإن الجسم البيولوجى هو بمثابة صفحة بيضاء يمكن أن يكتب (ينقش) عليها شكل المجتمع وبنيته ·

وتفترض دوجلاس أن حركات الإحياء الخلقى تعكس التحول من الرموز الخارجية إلى الرموز الداخلية ' فمن المحتمل أن كل حركات التجديد أو الإحياء الدينى تشتمل بشكل عام على رفض للقوالب والتقاليد والأساليب الخارجية والدخيلة؛ ففى أوروبا نجد العقيدة المانوية Manicheeism والبروتستانتية وحاليًا حركة ثوار اليسار الجديد وكلها تؤكد تاريخيًا على قيمة أتباعها ومعتنقيها، بينما تجمع على فساد كل ما هو غريب أو خارجى عنها، وهنا نجد أن الترميز الجسدى يستخدم القيم المرتبطة بالأجزاء الداخلية والخارجية للجسم ويتم تطبيقها على الظاهر والباطن - الشكل والمضمون - العفوية أو التلقائية فى مقابل النظم المؤسسة عمداً وعن قصد . (١٩٧٠:٥٢) ·

وهنا يبدو التغير الاجتماعى متضمنًا للخروج على مشروعية الدعامات الطقوسية للنظام القديم وتدعيم الأحوال الداخلية كبدائل رمزية ·

النتائج :

على الرغم من صعوبة أن نختصر بإحكام ورقة الفكر المعقد لمارى دوجلاس فإنه توجد بعض التعميمات التى يمكن أن نصل إليها ؛ فالنقطة الجوهرية فى أعمالها هى الاعتقاد الدوركايمى الأساسى لدور الشعائر والرمز فى إنتاج العلاقات الاجتماعية وتكوينها وإعادة إنتاجها.

كما أن الجزء الكبير من هذا العمل يتضمن الشعائر اليومية التى يصعب اعتبارها شعائر دينية ، فالنظافة والترتيب ووضع الأشياء فى أماكنها وذلك من خلال بناء لغوى لكل شىء بدءًا من الحديث أو الكلام ووصولاً إلى الوجبات، وكل هذه الأشياء تشكل شعائر رقيقة تتجاوز الوجود اليومى، وإذا كنا لم ندركها فى هذه الأبعاد فإن ذلك يشير إلى مكانتها الدينية نفسها من حيث هى أفكار مقدسة .

ولا شك أنه يسهل أن نجد النواحى الدينية بجانب النواحى الرمزية فى حياة الشعوب المختلفة عنا . وحينما تصل هذه الأشياء إلى داخل علاقاتنا الاجتماعية وتؤثر عليها فنحن نقوم بتغليفها فى شكل أسطورة، كما هو الحال لدى إخواننا من الشعوب البدائية ولكنهم يختلفون عنا فى أنهم لا يزالون يعيشون فى تلك المجتمعات. وتنظر دوجلاس إلى العلاقات الاجتماعية وتشبهها بالصلصال حيث يتم تشكيلها بطريقة ما أو بالطريقة التى نراها. كما أننا نقوم بتشكيل مجتمعنا والنظام الاجتماعى وبناء الطبقة وأجهزة الدولة ونمط الإنتاج . ولكن أيًا كان الشكل فيجب أن يتم إعادة توزيع الحقوق ، القوة ، وفائض القيمة المنتظمة فى أثناء الليل والنهار من خلال الأكوان الأسطورية؛ لذا نراهم فى بعض الأحيان يبتعدون عن أداء مهامهم وخبراتهم اليومية والمنتظمة وهنا يبدو الشك فى هذه الحالة الهامشية؛ حيث إنها تمتد عبر العالم المنتظم والمتسق لدينا جيداً والمتمثل فى المهنة والأسرة والمجتمع؛ حيث إن هذه المرحلة تعمل على عزلنا عن الخطر أو الحد (الشق) الواضح الصارم فى القبة السماوية المقدسة، ويمكن أن نقول إننا لا نعانى من إرهاق متعلق بأزمة الشخصية بل نشعر بقدر من

النشاط الزائد؛ حيث إننا نحرم مؤقتًا من طبقة واحدة من طبقات الوقائع الاجتماعية والتى نتكامل معها .

وهذا يعنى أن بعض مظاهر النظام الاجتماعى لا تزال موجودة (لا يزال بعض الصلصال موجوداً)، وإن هذا الصلصال يعاد تثبيته وإنتاجه من خلال الشعائر بغض النظر عن الشكل الذى توجد عليه، والدين لا يختفى مع مظاهر التحضر، ولكنه يظهر مرة ثانية فى أشكال جديدة تتباين ما بين شعائر التنظيف التى توجد فى الحياة اليومية إلى الطقوس السياسية للدين المدنى المعاصر.

فكل من الشعيرة والرمز والأسطورة قد يتغير، ويمكن أن نحلل تلك العناصر بأسلوب نظرى ومنظم حيث قامت دوجلاس بابتكار مجال ونظام للتصنيف وشبكة الجماعة . ولقد مكنها التصنيف من أن تنظر بطريقة تحليلية إلى العلاقات الاجتماعية داخل أى سياق من السياقات الاجتماعية . والشىء المهم هو أن تلك الأبعاد التحليلية ترتبط بالتمايزات الموجودة فى الأكوان؛ حيث إن هذا العمل يعمل على تيسير الدراسة المقارنة للثقافة والمعتقد . ولقد تجاوزت دوجلاس حدود معرفتنا المتعلقة بما يشكل الشعائر حيث حاولت أن تبحث عن الرابطة بين الشعائر والأنماط اللغوية وهو ما أمدنا بأسلوب جديد لفهم كل أنواع الأنساق الرمزية .

ترجمة : هندومة محمد أنور

مصطلحات الفصل الخامس

The hermeneutic method	المنهج التأويلى
Intellectual assumptions	الدعاوى الفكرية
Evolution of Capitalism	تطور الرأسمالية
Marxsim	الماركسية
Historical Materialism	المادة التاريخية
Materialist Infrastructure and the Super strucuture	البناء التحتى المادى والبناء الفوقى
Proletariat	البروليتاريا (الطبقة العاملة)
Bureaucratic	البيروقراطية
Communication Process	عملية الاتصال
Speech acts	أفعال الكلام
Rational Purposive Action	الفعل القصدى الهادف
Communicative Action	الفعل التواصلى العقلانى
Epistemological	المعرفى
Internalization of Cutture	استيعاب الثقافة
Egocentric	التمركز حول الذات
Sociocentric	التمركز الاجتماعى
Instrumental Action	الفعل الوسيلى
Signal of Transcendence	علامات التسامى
Self Identity	الهُوية الذاتية

الفصل السادس

بداية ظهور إطار جديد

تتمثل إسهامات كل من بيتر بيرجر ومارى دوجلاس وميشيل فوكو ويورجين هابرماس فى وضع بدائل واضحة عند البحث فى الثقافة. ويركز بيرجر على التفسيرات الشخصية التى تساعد الأفراد على المواءمة مع حقائق الحياة اليومية، بينما تهتم مارى دوجلاس بدور الشعائر والمصنوعات المادية فى تحديد الأبعاد التصورية، بينما يعطى فوكو أولوية لمشكلة القوة - وإعادة تأثيرها من خلال مقولات المعرفة، أما هابرماس فإنه يعطى أولوية للأساس الإبستمولوجى، وتؤكد مناقشة بيرجر بأن هذه الأشياء ربما لا تكون كما تبدو، وإنما فقط تؤدى البناءات إلى قبول متبادل وتمتد مناقشة مارى دوجلاس إلى أن الشعائر هى العنصر الضرورى فى بناء الحقيقة، بينما يضيف فوكو بعداً تاريخيًا ويتابع تطور الجنون والصحة والعقاب والمسائل الجنسية، وما شابه ذلك، ويأخذ هابرماس دور الفيلسوف الذى لديه القدرة على إبداع الأساس الجرىء لعلم مستقل للثقافة. ويحتوى كل عمل من أعمالهم على أدوات معرفية منفردة لدراسة الثقافة وتبرير متقن لما بعد النظرية يمكن تطبيقه. ويعكس رؤية كل كاتب سمة مختلفة بالنسبة للسياق القومى والعلمى والفلسفى، وهذا يعنى أن كل اتجاه يمكن رؤيته كنقطة مشرقة لها جوانبها المختلفة فى معرفة حقيقة الثقافة. وهكذا فقد تمثل قوة أحد هذه الاتجاهات الأربعة ضعفًا فى الاتجاه الآخر ولكنها كلها تسهم فى فهم طبيعة الثقافة المعقدة والتى لها أبعاد كثيرة . وعندما نقول ذلك فنحن لا نلجأ إلى التوفيق بين الاتجاهات النظرية والتى ترسم قوة

كل اتجاه وسهولة توضيحه أو أننا نرغب فى تحقيق هذا الأمر، ومثل هذا التأليف أو التركيب الذى يهدف إلى تقوية المنظورات قد يكون نتيجته إضعاف هذه المنظورات. وليس الهدف من وجود هذا الفصل هو القيام بهذه المهمة أو مجرد اقتراح الطرائق التى يمكن القيام بها بل أكثر من ذلك، فإن اهتمامنا هنا هو شرح الموضوعات الرئيسية العديدة وتوضيحها التى تشكل مهمة تحليل الثقافة وتحديد النقاط الحاسمة في دور الذاتية وحدود الاختزالية الاجتماعية ومكان الوضعية . ووراء هذه المهمة يأتى هدفنا المحدد فى الكشف عن الطرائق التى يحاول كل صاحب نظرية أن يعالج بها الصعوبات التى تركت دون حل لفترة طويلة من خلال دراسة هذه الموضوعات.

وإن ظهور إطار للعمل لا يعنى بأى حال من الأحوال رفض الجهود التى بذلت فى الماضى فى التحليل الثقافى، ولكن قد يكون الهدف هو توضيح اتجاه جديد ومميز عند تحليل الثقافة وهو متضمن فى محاولة كل صاحب نظرية فى إعادة وضع الحلول لهذه الصعوبات الخاصة بموضوع (تحليل الثقافة) . والنتيجة فى النهاية هى اقتراح إطار عمل للتحليل الثقافى يبتعد بطريقة محسوسة عن الطريقة السابقة التى كانت تعامل الثقافة فى العلوم الاجتماعية بطريقة تقليدية.

مشكلة الذاتية:

ما وضع الذاتية فى تحليل الثقافة؟ وما المشكلات التى تحدث عندما تتدخل الذاتية فى عملية التحليل؟ أشارت مارى دوجلاس وفوكو فى دراساتهما الإمبريقية للثقافة إلى عدم الاهتمام الواضح بالأفكار الداخلية والمشاعر والمدركات الحسية للفاعلين المنتجين للثقافة بينما يقرن هابرماس دنيا الذاتيات بالاعتبارات الواقعية واللغوية والاجتماعية التى تؤثر فى المعانى المرتبطة بالسلوك الرمزى. ويربط بيرجر دون غيره المعانى الخاصة بالذاتية بالتحليل الثقافى ولذا فإن عمله يمدنا بمعرفة ملائمة نستطيع من خلالها كشف المميزات أو عدمها عند دمج الذاتية فى هذا التحليل .

ويجب أن نوضح أنه فى الوقت الذى يبدى بيرجر تأكيده على الجوانب الذاتية فى كتاباته أكثر من علماء النظريات الأخرى (ومن المنطقى أن هذا الاتجاه ظهر من التراث الفينومونولوجى) فإنه ليس من الدقة فى شىء بصفة عامة أن نصفه بالذاتية وذلك نظراً لأن اتجاهه قد تغير بوضوح من خلال الدعاوى التى وجدت داخل الاتجاه الفينومونولوجى التقليدى؛ حيث يمكن ملاحظة الذاتية التى يعطى لها الاهتمام الأسمى والوحيد كما يتضح ذلك فى الفصل الثانى. ويرتكز اتجاه بيرجر عن الثقافة على أساس تقدم الجدل بين الذاتية والإدراك الحسى، القصدية ... إلخ، وبين الحقيقة الموضوعية للثقافة الاجتماعية . وتتجسد الذاتية الإنسانية (دور التفاعل الاجتماعى) فى الحقيقة الاجتماعية التى تعود مرة أخرى إلى الذاتية فتؤثر فيها . ومن الناحية النظرية، فإن ذلك يمثل توازنًا متفرداً يؤثر فى الإدراك الحسى وفى طبيعة الحقيقة الاجتماعية بل الأكثر من ذلك إنه يمثل أفضل الاتجاهات النظرية المتأنية والتى تدمج العوامل الذاتية فى التحليل الثقافى.

إن فوائد دمج الذاتية فى التحليل الثقافى ليست قليلة الأهمية إلا أنها تتضمن إحدى الميزات فى البعد الاجتماعى المهم عند التحليل؛ فالحقيقة كما هى فى الواقع ظاهرة إنسانية وإنها بالضرورة موجودة بجذورها فى الذاتية الإنسانية بمستوى معين، وبينما تكون الثقافة تحليلاً واضحًا فى الذاتية الإنسانية فإنها تؤثر بطريقة عميقة ومستمرة فى الوعى الإنسانى بطريقة جلية، ويقدم هذا المنظور طريقًا واحداً للتعامل مع عامل الذاتية فى التحليل الثقافى ويسمح من جانب آخر بالاحتفاظ على وجه التخصيص بمقولة الإنسان والعلوم الاجتماعية، وقد تبدو الأفضلية المنهجية المتضمنة خلال الخلفيات المتشابهة فى الاتجاهات المادية النقدية عند العلماء الاجتماعيين، ولكى ندمج الذاتية فى التحليل الثقافى فإن ذلك يقدم أحد الموانع الأساسية ضد تحجر الحقيقة الاجتماعية وتجمدها فى شكل فئات كلية لا يفصلها إلا الفاعلون، وعملية الفصل إما أن تكون فردية أو ناتجة عن تجمعهم. وإذا كانت المشكلة الأساسية فى العلوم الاجتماعية هى وصف الحقيقة الاجتماعية وتفسيرها فهذا يعنى ببساطة أن

الذاتية سيكون لها وجود عند التحليل الثقافى . ويذهب بيرجر فى اتجاهه مرة ثانية إلى أبعد من ذلك قليلاً فيقدم ما نستفيده كيف أن الذاتية تتلاءم مع هذا الوضع .

وينبغى أن نذكر أن بيرجر نفسه يؤكد هذه الدعاوى فى برنامجه الفلسفى كما أشرنا فى الفصل الثانى وبرنامجه يتعلق باهتمامه الكبير بوصف الحالة الإنسانية نفسها، ولكى يحذف الذاتية من الصورة التى تنكر الحرية الفردية فقد لجأ إلى الأسس السيكولوجية للثقافة والتى حاول بيرجر الإشارة إليها بوضوح رغم اختلاف الإنسان عن الحيوانات . وهذه الفروض فى الحقيقة تشكل الأسباب المهمة التى أدت إلى شهرة بيرجر، والبداية الأولى التى تحصى فى العلوم الاجتماعية عند بيرجر كانت عند كتابه **دعوة لعلم الاجتماع** الذى يكشف أن الأمزجة التى تبدو كثيراً كنزوات غريبة وحدسية لها أساس فى المجتمع، بينما تركزت جهود بيرجر المبكرة على إصراره على الذاتية باعتبارها تنشط المقاومة ضد حتمية العلوم الاجتماعية .

على الرغم من هذه المميزات فإن الاختلافات الخاصة بالمشكلات التى لا تصل لها قد تثير بعض الاضطراب بالنسبة لمسألة دمج الذاتية فى التحليل الثقافى، ويمكن النظر إلى هذه المشكلات باعتبارها غير مؤهلة وليست لها أية ميزات تذكر . ومن الناحية التجريبية يمكن أن تحدث نوبة من الأفكار الداخلية فى الموقف الاجتماعى عند مناقشة هذا الاتجاه العام حتى يستطيع الفاعل أن يؤكد على الاهتمامات الذاتية .

وهذه يجب إعادة تكوينها لكل موقف اجتماعى متفرد نظراً لأن الفاعل يكون متضمنًا فى هذا الموقف ويصبح قلق الفاعلين فى الموقف الاجتماعى موضوعياً بطريقة جماعية ويظهر فى كل المنتجات الثقافية (الرموز، الصور، القوانين، الشعائر، وما شابهها)، والتى يمكن تحليلها وتفسيرها تباعًا . وعلى الرغم من جاذبيتها الجمالية وأهميتها فإنه من الصعب على هذا الاتجاه مساندة الخلفيات المنهجية العملية .

وبطريقة عملية فإن جمع المادة العلمية من خلال الوصف الفينومونولوجى الكثيف. كثيراً ما يحكم استخدام الوسائل الخاصة ووضعها بتصنيف المادة العلمية

التى تم جمعها واختبار الأسئلة المتعلقة بالنظم الاجتماعية الدقيقة التى يمكن ملاحظتها والتقدم نحو التعميمات الإمبريقية وبطريقة يسيطة ومصغرة فإن دمج الذاتية فى التحليل الثقافى يصبح عملاً صعباً وشاقًا . ففى حالة بيرجر على سبيل المثال نجد أنه أشار إلى أن الأفراد يظهرون رغبة قوية للأمور الذاتية، كما أنهم يتطلبون إطارات عمل مشروعة يمكن من خلالها شرح الأحداث والوقائع لأنفسهم وأنهم يقومون بمساندة الحقيقة عند تقسيمها إلى أجزاء ومجالات نشاط . وأن هذه التعديلات حول الجداول البديلة الصحيحة يمكن أن تنتهى بكل مصداقية . وأن غير هذه التأكيدات تبقى حدثًا استدلالياً (حتى لو كانت كل هذه الفروض غير صحيحة من الناحية النظرية) .

ولما كانت نظرية بيرجر نظرية جدلية فإن الاتجاه المنهجى المستخدم يعد هو أيضًا منهجًا جدليًا. وهكذا فإن مناقشة الأغراض الإنسانية تصبح شكلاً من أشكال الموضوعات الثقافية ويكون لها محتواها المتزامن (كما فعل بيرجر) وهذا يعنى أن الموضوعات الثقافية (الصور المجسدة أو غير ذلك) تتضمن أغراضًا ذاتية .

ومن الناحية الإمبريقية فإن هذا يؤدى إلى اقتراح إمكان فحص المنتجات الثقافية ومن ثم فهم الأغراض الذاتية لهؤلاء الفاعلين الذين ينتجون هذه الأشياء ثم يعيدون إنتاجها فى كل يوم من أيام الحياة. وربما يكون ذلك صادقًا سواء تم تقديره بحسابات دقيقة؛ حيث تختلف حقيقة الموضوعات الثقافية والمنتجات الإنسانية اختلافًا واضحًا للغاية عن الرغبات، والأغراض الخاصة المتضمنة فى خلقها والحصول عليها . وبدمج الذاتية عند هذه النقطة بالتحليل الثقافى تصبح من الناحية النظرية والتحليلية مشكلة صعبة .

وقد يمكن الادعاء بأن النظريات التى لها الاتجاهات الذاتية تأخذ فى الاعتبار بالذاتية أفضل بكثير من النظريات التى تسقطها من الاعتبار. ولكن معنى كلمة "أفضل" تتوقف على الموضوع الذى يراد شرحه. إن اهتمام فيبر بالذاتية اكتسب المؤازرة بصفة خاصة فى السياق الخاص ببحثه عن أصول الزهد فى هذا العالم

الحسي. وكانت المشكلة هى عقد المقارنات بين السلوك الفردى وعلى وجه الخصوص بين هؤلاء الذين تتجه أنماطها الحياتية فى اتجاه التراكمات الرأسمالية أو تبتعد عنها. وفى هذا المجال قدّم الحجج التى أصبحت مألوفة عن القوة الإضافية التوضيحية يمكن الحصول عليها عندما نأخذ فى الاعتبار موضوع التحريمات الدينية الداخلية التى تولد الدوافع الفردية. ولو كان فيبر قد اهتم مثل (دوركيم على سبيل المثال) بالتباين فى معدلات الانتحار أو بالقانون الأخلاقى فى رمزيته الجمعية لما كانت صياغته قد أكدت على ما هو ذاتي .

وتقودنا هذه الملاحظة إلى الموضوع المركزى الذى سيفيد حله حتى يتسنى للتحليل الثقافى أن يحرز بعض التقدم ونعنى بذلك مشكلة تعريف الثقافة. وإذا كانت الثقافة ينظر إليها على أنها الأساس الرئيسى فى منظور الفرد مثل (المعتقدات، الاتجاهات، وجهات النظر، الأمزجة النفسية) فإن الذاتية يجب أن تؤخذ فى الحسبان بوضوح فى أى دراسة عن الثقافة وإذا ما تم عمل تحليل لمكانة الثقافة بينها وبين الأفراد الذين يقومون بإنتاجها بطريقة حاسمة عندئذ يمكن فحص العلاقات بين العوامل الثقافية دون الأخذ فى الاعتبار المعانى الذاتية.

وهذا الاتجاه فى الواقع هو الذى سمح لمارى دوجلاس وفوكو وهابرماس بأن يقوموا بأصل التحليل الثقافى عن الاعتبارات الخاصة بالذاتية الفردية .

ويتضح الفصل بين الثقافة وبين الذاتية على نحو يبين فى أعمال هابرماس حيث نجد أن الغرض من الثقافة والعلم ليس رسم صورة فلسفية للحالة الإنسانية فى معناها الفردى أو الجماعى (كما يتضح أعمال بيرجر) ولكن من أجل تسهيل قدرة الاتصال الثقافى .

وعلى الرغم من أن توجيهه (مثل بيرجر) يتضمن الهدف الإنسانى فى تعزيز مبدأ الحرية خلال المعرفة التى تؤدى مباشرة إلى المفهوم السلوكى للثقافة . وتوضيح الاختلافات الفلسفية عن الأغراض الإمبريقية بالدرجة التى تؤثر فى الكلام الذى لا مغزى له والذى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار، فالظروف الاجتماعية والذاتية (وشأنها

فى ذلك شأن اللغة والأمور المحسوسة) تدخل فى تصميم الاعتبارات الفلسفية التى قد لا يكون لها معنى، ولكن هابرماس يضع فروقًا حادة وقاطعة بينهما وذلك بغرض البحث والدراسة .

وقد أقام كل من مارى دوجلاس وفوكو الاختلاف نفسه ولكن بدرجة أقل ومن ثم فإن الجوانب الإنسانية عند مارى دوجلاس تتوازن مع اهتمام بيرجر (المعنى والغرض، الذاتية الفردية، النظام الاجتماعى) وإن عملها يركز على الثقافة مع تجاهل فعلى للذاتية الفردية. وإن الموضوعات الأولية التى تهتم بها فى بحوثها هى التصنيفات الرمزية الموضوعية والتعبيرات الشعائرية للأنماط ووظائفها فى تكوين النظام الاجتماعى وتحديده. ويؤكد فوكو بطريقة مشابهة على المقولات، والمفاهيم والعلاقات والشعائر التى كما يقول تحدد الإمكانيات للفكر ويحدد مفاهيمها كزيادة موضوعية للتفاعل الاجتماعى وليست كعوامل ذاتية.

ومن الواضح أن قراءة بيرجر تكشف عن أن صياغته توفر أيضًا أساسًا للتميز بين الثقافة وبين الذاتية الفردية. وترجع أهمية تفسيره الجدلى لعملية بناء الحقيقة فى تأكيد الخاصية المحسوسة للحقيقة الملموسة إزاء المنظورات الباطنية للفرد. وبيرجر نفسه يوضح بقوة وأحيانًا بطريقة تحكمية وفيها كثير من السخرية حقيقة أن الموضوعات الثقافية كثيراً ما تتناقض مع الأغراض الذاتية التى تنتج هذه الموضوعات والأنماط الثقافية نفسها .

وفى الواقع فإن مناقشة بيرجر فى كثير من النقاط (وعلى وجه الخصوص معالجته للشرعية، الأنساق الرمزية، الأيديولوجيا، النظم، الدين) يمكن تفسيرها على أنها أوصاف مقصورة على الموضوعات الثقافية ومنتقدة من خلال التقليد الفينومنولوجى ولذا يوجه إليه الاتهام بأنه قد أعطى اهتمامًا قليلاً جداً للوعى الذاتى .

وقد فشل تفسير بيرجر إلى حد ما فى إيجاد التوافق تمامًا مع صياغته هو نفسه، ولكن ذلك التفسير بالنسبة للخطة الجدلية الموضوعية يكسب الشخصية بالرجوع

فقط إلى التصورات الذاتية للفرد الذى يعى الثقافة كموضوع . أى كحقيقة خارجية لها قدر من الواقعية المتميزة عن أهداف الشخص الخارجية . والتميز بين الحقيقة الخارجية والحقيقة الداخلية التى يدركها الفرد تقوم كأساس ترتكز عليه كل معالجة بيرجر لموضوع المشروعية التى يدور فيها معظم آرائه المألوفة عن الثقافة وينحسر دور المشروعية كنظام من الدرجة الثانية فى تكوين الحقيقة وفى تبرير العالم المدرك والموضوعى للفرد . ومن ثم فإنها تقلل من العزلة الذاتية وبهذا المعنى فإن صياغة بيرجر على الرغم من أن جذورها ترجع إلى الفينومنولوجيا الوصفية ستظل مدينة للثنائية الديكارتية التى تحدد المناقشات الكلاسيكية للثقافة . ويمكن القول بشىء من الدقة إن إطار العمل الخاص ببيرجر قد سمح بفحص الثقافة دون الرجوع إلى الذاتية الفردية .

ولا يمكن القول بأن الذاتية كانت غائبة تمامًا عن مارى دوجلاس وفوكو وهابرماس. وبالدرجة التى توصف بها الثقافة بأنها تتضمن الأفعال الاتصالية، وأفعال التعبير الملائمة للحالات الذاتية والتى اعتبر الفينومينولوجيا تخرج من دنيا التحليل الثقافى، كما أن تضمينهم هذا لا يعتبر أمرًا مسلمًا به بالنسبة للمنظور الفينومينولوجى، وذلك على الرغم من أن الفينومينولوجيين يركزون من حيث المفاهيم على السلوك الملاحظ موضوعيًا أكثر من الأبعاد الخاصة بالشعور الداخلى . ويوجد الاختلاف بوضوح فى الطريقة التى تفسر بها التعبيرات والتى تعد كقيمة ظاهرية أكثر من كونها مقاييس للعالم الداخلى .

بينما توجد فوائد يمكن تحقيقها من تضمين البعد الذاتى فى التحليل الثقافى، فقد يظهر أنه يمكن الحصول على المزيد من الفائدة لو أبعدنا البعد الذاتى من التحليل وذلك للاعتبارات الواضحة . والفائدة الأولى كما يوضحها التقدم العلمى هى أن الوحدات الأولية للثقافة تصبح بالتعريف موضوعًا للملاحظة الدقيقة وتكتسب الثقافة الحقيقة كموضوع مستقل للبحث والدراسة أكثر من أنها تقوم بدورها التقليدى كمؤشر للحقائق التى يسلم بأنها أبنية من خلال الشعور الذاتى للفرد . ووفقًا لذلك،

فإن الملاحظ يضطر لمعرفة النقطة الرئيسية للمادة التى تم جمعها بمعرفته أكثر مما يفترض أنه سيقوم باكتشافات حول العالم الباطنى ٠ إن الفروض يمكن أن تصاغ حول التأثيرات الخاصة بالدوافع الفردية على الثقافة وطبعًا هذه يجب أن تختبر على المستوى الثقافى نفسه، ولكن الثقافة تتضمن السلوك القابل للملاحظة ٠

ومن ناحية أخرى، فإن المقارنة بين بيرجر ومارى دوجلاس وفوكو وهابرماس تشير إلى أن التحليلات الثقافية تدل على المرونة النظرية عندما تنفصل عن الاعتبارات الذاتية ٠ بينما نجد أن اهتمامات بيرجر تركز بشدة على الأنماط الثقافية التى تظهر بوضوح من المتطلب الذاتى بمعنى النظام، الاستمرارية، وأنه من الواضح أن نجد عند العلماء الآخرين أن الأنماط الثقافية يمكن دراستها بالرجوع إلى ضغوط التفاعل الاجتماعى والدولة أو أنماط الاتصال٠ وتظهر هذه المرونة بصفة خاصة ويكون لها قيمة إذا ما تم مقارنة أنساق الفكر والشرعية على نطاق كبير ٠

وأخيراً، فإن الإشكالية الرئيسية فى التحليل الثقافى تتحول وتنتقل فى مجال واسع ومؤثر حين تتمايز الثقافة بشكل أكثر وضوحًا عن الذاتية ٠ وكما هو ملاحظ فى عمل هابرماس، فإن التساؤلات الرئيسية للتحليل الثقافى لا تتضمن معنى الرموز ولكنها تتضمن الحالات والأنماط والقواعد المستخدمة والتى يمكن أن نستخلص منها معنى الرموز ٠

وهذا التحول فى التوجيه له قيمة مؤثرة للغاية لأنه يسمح بحدوث التقدم فى اتجاه التعميمات الإمبريقية فى العلوم الثقافية ٠

الربط بين الثقافة والبناء الاجتماعى:

إن المشكلة الفكرية التى نشير إليها باسم التحليل الثقافى تقطع خلال عدد من المجالات الفكرية المحددة٠ وعلى الرغم من أنه من الواضح أن الثقافة لها مكان خاص فى علم الاجتماع، وذلك إلى حد كبير نظراً للحقيقة التاريخية التى ارتبطت لفترة

طويلة مستمرة بالهدف العلمى لمحاولة إيجاد شىء يعتمد عليه وللرابطة العليا بين الظواهر الاجتماعية المختلفة عمل المحللون الثقافيون ضمن إطار المنظور، الذى كان يبحث عن تفسيرات علمية للظــواهر الثقافية فى صيغ التفاعل الاجتماعى المختلفة أى البناء الاجتماعى .

والواقع أن الاتجاه السائد كان يهدف إلى اختزال الثقافة والتقليل من أثرها وأسبابها وصورها وخصائصها، وردها إلى اعتبارات متعلقة بالبناء الاجتماعى. وتبلور هذا الاتجاه بأجلى صوره فى " قيام علم اجتماع المعرفة " التقليدى الذى يبحث فى إثبات حتمية سيطرة الأفكار على الظروف الاجتماعية . وقد أمدت الطريقة الاجتماعية السببية والأدوات والبصائر المهمة فى فهم الحقيقة الثقافية وليس أقل من أنها وضعت الحدود . وإن مميزات الاتجاهات الحديثة فى التحليل الثقافى (التى أشارت بعلامات واضحة فى ميدان التحليل الثقافى وطرائقه بصفة عامة) والتى أوجدت الاتجاه الذى يعطى اهتمامًا أعظم للبناء الثقافى نفسه أكثر من مجرد العلاقة بين الثقافة والبناء الاجتماعى. ويظهر الاتجاه الآن الذى يركز على الأنماط، القواعد، العلاقات والتى تكون واضحة على المستوى الثقافى نفسه. ففى هذا الشكل فإن الاتجاه الضمنى يمثل حركة وراء الاختزالية السوسيولوجية والفرض القائل بأن الثقافة نفسها موضوع يجدر دراسته .

ويوجد هذا التأكيد الجديد بطريقة مختلفة فى الكتابات الخاصة بالمؤلفين الذين نقوم بدراستهم هنا وقد اشتركوا جميعًا، دون استثناء، فى الارتقاء بالثقافة والعمل بدرجات مختلفة على نموها، بينما كانوا يؤكدون بقوة على منظور الجوانب الرمزية للحقيقة .

نجد بيرجر كعالم اجتماع أقل اهتمامًا فى هذا البعد من التحليل الثقافى وإن كان يركز فى المقابل على الإمكانات العليا للبناء الاجتماعى، ففى إحدى المناقشات عن أبنية ما هو خليق بالتصديق من الناحية الظاهرية، وهو واحد من أهم مفهوماته الشائعة على سبيل المثال، فإنه يذهب إلى أن التعريفات الرمزية للحقيقة الواقعية

تحتفظ بمصداقيتها وواقعيتها . ولكن فقط إلى الحد الذى يتيح لها أن تستمد قوتها من كيان اجتماعى يتفاعل أعضاؤه مع بعضهم بعضاً، وبذلك يكون وجود العلاقات الاجتماعية أو غيابها هو الذى يكتسب المكانة الموضوعية كمتغير تفسيرى أكثر من الثقافة نفسها . ويقبول آخر فإنه يوجد عدم التناسق بين الثقافة والبناء الاجتماعى. مثل اعتبار البناء على أساس يحدد للثقافة بدرجة كبيرة أكثر من اعتبار الثقافة هى التى تحدد البناء الاجتماعى، ونجد لهذا الوضع تفسيراً فى معالجة بيرجر فى الأصول الثقافية والتغير الثقافى، فبالإشارة إلى الجانب الأول فإنه يجزم بأن الرموز تكتسب المعنى فقط من خلال المحتوى الاجتماعى المحدد : بمعنى أن المميزات الموضوعية للمحتويات الاجتماعية والتفاعل الذى يحدث من خلالهما يؤدى إلى التكوينات الثقافية، بل الأكثر من ذلك فإنه بالإشارة إلى التغير الثقافى، فإن تطور البناء التحتى مثل التصنيع، البيروقراطية الحضرية هو الذى يهم بالنسبة لبعض الظواهر مثل الاتجاهات العلمانية وهدم النظم الاجتماعية على المستوى الثقافى والنقطة التى يجب تأكيدها هنا بوضوح، والتى قد تحدث تضليلاً عندما ننظر إلى اتجاه بيرجر على أساس أنه نوع من الاختزالية السوقية وطبعًا فإن اتجاهه غير ذلك، ومهما يؤكد ذلك فإن الجزء الأساسى يرتبط بالاتساق الجدلى بين الثقافة والبناء الاجتماعى . وهذه الجدلية (بين العلماء الآخرين) تعد مقياسًا محدداً للتغير الاجتماعى فى المجتمع سواء على المستوى الأصغر أو المستوى الأكبر. وهذا الاتجاه الجدلى يتحرك خلف كثير من النظريات الاجتماعية الكلاسيكية بوضوح . ولم نجد هذه الجدلية واضحة بدرجة كبيرة عند بيرجر خصوصًا عند حديثه عن عامل البناء الاجتماعى بأنه مساوٍ ومشارك ومسيطر فى الجدلية . وفى الواقع، وهى تقريبًا محاولة إبعاد الظواهر الثقافية من إمكانية التطبيق وبشعور حقيقي جداً، يمكن أن نحكم على الأجزاء الرئيسية لبيرجر من خلال إطار عمله على الثنائية الوظيفية (أو العملية)، وأنها تحدث كجدلية نظرية. ومحاولة بيرجر إيجاد علاقة وظيفية بين التقرير العلمى لعالم البناء الاجتماعى لم تكن دائمًا مثيراً للدهشة، وذلك نظراً لأنها جاءت نتيجة لاستعارته بكثافة من النظريات الكلاسيكية ، والتى تضم صيغًا مختلفة من الاختزالية الاجتماعية فى

اتجاهها نحو الثقافة فهى تقلل من شأنها . ويهتم بيرجر بصياغة مصطلحات مثل الاغتراب، ورؤى العالم وقد استقاها بقوة من ماركس وهى تعكس النظرية المعرفية الماركسية، وأن كتابته عن التحدث تدين إلى حد كبير إلى فيبر ودوركايم وعلى وجه الخصوص حين يتناول الثقافة وسقوطها أمام التغيرات البنائية المرتبطة بالتحدث . وقد استعار بيرجر من ميد أهمية التفاعل الاجتماعى عند تناولها لعلم النفس الاجتماعى وتأكيدها لأهميته، ورغم هذه الاستفسارات فإن بيرجر يتجه أيضًا إلى أن يتوافق مع الثنائية الضمنية بين عالم البناء الاجتماعى الموضوعى وعالم الأفكار والمعتقدات والذى نلاحظه فى الفصل الأول – ويتم ذلك من خلال النظرية الاجتماعية الكلاسيكية.

ومع ذلك فلابد من التركيز على صياغة بيرجر النظرية لعلم اجتماع المعرفة، وهذا الاتجاه يظهر بوضوح من المناقشات الكلاسيكية للاختزالية الاجتماعية، التى تضم بهذا المعنى بعض الإشارات إلى إعادة التوجيه على وجه التحديد فى الاتجاه الذى يبدو أكثر وضوحًا فى كتابات أصحاب النظريات الأخرى، وقد ساعدت إعادة التوجيه فى الجانب العلمى على تحرير الثقافة من تحديدات البناء وسمحت للباحثين الاهتمام بالأبنية الثقافية الداخلية النمطية، إلى جانب ذلك يبدو أن بيرجر يفترض اعتماد الثقافة على البناء الاجتماعى بصفة مبدئية على أنه شىء (مقرر) أكثر منه موضوعًا مؤكداً من موضوعات الدراسة أو مقترحاً لبحث يجب القيام به . ومن وجهة النظر الكلاسيكية التى توضح أن المعتقدات لا تكون فى أوج انتشارها كنتيجة للمناقشات العقلية أو الإقناع، ولكن شكلتها الأهداف القوية أو التى تعزى إلى روابط المصادر الاجتماعية التى أصبحت سببًا لها أو مبررًا لوجودها كما هو الحال فى البحث الاجتماعى العلمى . وقد وضح بيرجر وبطريقة مغايرة الارتباط الضعيف بين دور التفاعل الاجتماعى كمتغير يعتمد عليه فى التفسير. ومن وجهة نظره فإن العلاقة بين الحقائق القائمة والمحتوى الاجتماعى غامضة جداً . ويجب مناقشة الحكم على الطريقة التى عالج بها بيرجر هذه العلاقة، ففى الحقيقة فإن أى نظرة للعالم يمكن الحصول عليها من خلال مجموعة من الأشخاص الذين يدخلون فى عملية التفاعل،

وكل المطلوب هو وجود التفاعل وأن يكون التفاعل متضمنًا أيضًا الارتباط السلوكى أو اللفظى بالحقائق القائمة؛ فالتفاعل لا يحتاج على أية حال إلى تقييد المحتوى الفعلى لهذه الحقائق .

أما فيما يتعلق بمعالجة بيرجر للذاتية فإنه يؤكد دور التفاعل الاجتماعى على أساس اعتبارات فلسفية وربما بصفة مبدئية من أجل الشمولية، بينما فيما يتعلق بمناقشته الحقيقية للحالات الملموسة المحسوسة أو قضايا النظرية فإن هذا العامل يبدو إلى حد كبير بعيداً عن اهتماماته. وباختصار، فإن صياغة بيرجر تمثل صيغة ضعيفة لعلم اجتماع المعرفة من حيث فشلها فى إضفاء القوة التفسيرية الدقيقة للبناء الاجتماعى .

وإذا كان تفسير بيرجر صحيحًا فإنه يتضمن أن الثقافة تكتسب مكانة كأمر واقع وذلك فى صياغته بأن لها وجوداً مستقلاً. وماذا يعطى إذن شكل البناءات الثقافية ؟ وما التنظيمات التى يقوم الملاحظ ببحثها لفهمها ؟ كانت الإجابة بالنسبة لبيرجر نابعة من انعكاساته الفلسفية الواسعة، وعلى وجه الخصوص التى تتعلق بمتطلبات الفرد للمعنى والنظام، وأن هذه الحاجات لا يمكن اختبارها كتأكيدات فلسفية تقوم بقوة فى الفكر الإنسانى والفعل الذى يقاس انطباعاته فى الأنماط الثقافية .

وفى الواقع إن الملامح المتميزة فى اتجاه بيرجر ترجع إلى الرهان بأن الثقافة يمكن فهمها بدرجة كبيرة بالرجوع إلى الحاجات الفردية أكثر من القول بأنها التعبير عن متناقضات علاقات الطبقة (على حد قول ماركس) .

وفى هذا المستوى يمكن أن يتضح لنا أن بيرجر يعتقد أن الثقافة لها بناء غير محدد ولكنه خليق بالدراسة كما أنه يمكن ملاحظته وإخضاعه بالتالى للتحليل الإمبريقى بشكل منتظم وأن هذه الدعوة ضرورية؛ لكى يتقدم التحليل الثقافى كما أنه

من الواضح أن بيرجر يضمِّن بحماس هذا الفرض فى كتاباته. وتتكون الثقافة من مجموعة من التحليلات المنطقية النسبية (أو على الأقل لها نظام) التى يسمح للفرد لأن يصنع معنى للبيئة المحيطة به ويوظف بنشاط العلاقة الخاصة بها ٠ وأن مفهومى بيرجر عن الهوية، النظام، رؤى العالم ومناقشاته عن تقسيم الوحدات بالنسبة لمجال النشاط وثيق الصلة بموضوع الثقافة، والقوائم المتداخلة الهرمية للتفسير الثانوى الذى يعد كمفهومات أساسية وذات حساسية عند البحث عن هذه التصنيفات ٠

وعلى الرغم من الاختلافات الهائلة فى الأسلوب والمفاهيم فإن مناقشة بيرجر عن الأنماط الثقافية - والتى هى فى الحقيقة تطابق تمامًا وتقترب من تفسيرات مارى دوجلاس التى كرست نفسها للاهتمام الأول : مماثلة الأنماط، تعيين الحدود الموضوعية والتنظيمات، على المستوى التفسيرى الرمزى نفسه - أكثر من ربط الثقافة بالحتميات النهائية على مستوى البناء الاجتماعى ٠ ومن الصعوبة أن نجد فى عملها ما يركز على الجوانب الاجتماعية والتى ترتبط بالأفكار عن البناء الاجتماعى، مثل المصادر المادية الاختلافات فى القوة أو حجم السكان ٠ وقد وصفت الجوانب الأخرى للبناء الاجتماعى مثل: التكنولوجيا والسلع والقرابة والانحراف والبيئة الطبيعية ٠ ولكنها عاملت هذه الأشياء بصفة أولية مثل الأشكال الرمزية التى تنتشر من خلال الأنماط الثقافية ٠ وحتى عندما أرجعت القوانين اللغوية للبيئة الاجتماعية، فإن هذه البيئة نفسها يمكن أن تصفها بأنها مجموعة من العلاقات المعبرة بطريقة رمزية، ونجدها مثل بيرجر قد ربطت بين الثقافة وبين التفاعل الاجتماعى الدينامى المتمثل فى الشعائر وفى الكلام، والإجراءات الاجتماعية، وهذه الإجراءات نظرت إليها مارى دوجلاس على أنها نوع من انتقالات الرسائل الضرورية للسلوك المنظم للحياة الاجتماعية ٠

وعلى الرغم من ذلك فهناك ميزتان تميزان اتجاه مارى دوجلاس عن اتجاه بيرجر فى مدى الاهتمام بالبناء الاجتماعى؛ أولاً : لا يوجد انفصال واضح للثقافة عن البناء

الاجتماعي في عملها كما هو الحال عند بيرجر. ومن وجهة نظرها، فإن الثقافة ذاتية بالنسبة للحقيقة المدركة أو رؤى العالم التي ترتبط بالمحتوى الاجتماعي أو التفاعل – استحسان ظاهري للبناء – والتي تختلف عن الثقافة تحليلياً . وبدلاً من وصف الثقافة من وجهة نظر الفرد فإن الثقافة موضوع يمكن ملاحظته بمعرفة المحلل والتي لها وجود اجتماعي أكثر من وجودها على المستوى الفردي؛ فالثقافة تدخل في نسيج الحياة الاجتماعية نفسها وليست إذن عالماً من الاتجاهات الفردية المنفصل عنه ؛ وعلى الرغم من أنها لم تناقش هذه النقطة بوضوح فإن الثقافة تكون متميزة عند دراسة عملها وفي معالجة الملاحظة للحياة الاجتماعية بطريقة عملية.

وعند اختياره للتساؤلات الخاصة بجوانب الإجراءات الاجتماعية والتي تحتوي على رسائل اتصالية عن النظام الاجتماعي، والتي تنشر النظام من خلال العلاقات الاجتماعية، يركز الملاحظ على الثقافة. وربما يفحص الآخرون المادة نفسها كدليل على المصادر الاجتماعية دون التعبير عن الصفات الكيفية ولكن مثل هذه الدراسات لا تركز على الثقافة.

ثانيًا: إن ماري دوجلاس (تتبع دوركايم) في اهتمامها بالجانب الأخلاقي للثقافة مقارنة بالوظائف السيكولوجية للفرد كما أن الأسباب الفلسفية المحددة لوجود الثقافة لم تذكرها كما هو الحال عند بيرجر الذي بدأ من المتطلبات الفردية وانتقل إلى الإدراك ثم الأمن العاطفي، ولكن من الضروري وجود سلوك يمكن التنبؤ به في حالة حدوث التفاعل الاجتماعي. ويتضمن النظام الأخلاقي العلاقات المعينة والتي يمكن أن تحصى بل أكثر من ذلك يمكن أن تتعاظم، وتؤثر هذه العلاقات في انسياب المصادر الاجتماعية ووصف الذاتية يرتبط بالانتماءات والتعهدات وتتضمن الأشياء التي لا يمكن أن تدافع عنها بقوة في مصطلحات المناقشة المنطقية أو في مصطلحات الاهتمامات النفعية القصيرة. وتنشئ رموز التلوث حدوداً خارجية حول هذه الانتماءات الجمعية وحول الإجراءات الممثلة للعلاقات بين الفاعلين من خلال الوضع

الاجتماعى المعطى والموجود. وتسمح هذه التصورات للفاعلين فى تنسيق النشاط الشخصى مع أنشطة الآخرين، ومن ثم تتم الموضوعات الجمعية. ولأن الثقافة نسيج جوهرى داخل الإجراءات الاجتماعية؛ لذلك فإن مارى دوجلاس لم تهتم بإيجاد تفسيرات أكثر عمقًا للثقافة عن طريق ربطها بالبناء الاجتماعى. ومرة أخرى، فإن الثقافة هى بالضرورة مظهر من مظاهر البناء الاجتماعى .

يركز عمل مارى دوجلاس على الموضوعات الذاتية التى غابت عن ذاكرة اهتمام الدارسين بدرجة كبيرة والتى تتعلق بالمعتقدات والاتجاهات فى أحد جوانبها والتى أهملت بواسطة العلماء الاجتماعيين الذين ينحون نحو التجريب العقلى على الجانب الآخر . إن عملها فى عالم من الرموز الضمنية والتفسيريا ، التى تحتوى على الكلمات كما تحتوى على الإيماءات والتلميحات الواعية، والتى توضح فى الإجراءات المبنية فى الحياة الاجتماعية نفسها – مآدب الطعام والعادات المرتبطة باستهلاك السلع، تدنيس الشعائر والحركات الاجتماعية – ويركز على أن الثقافة لا تتكون فقط من المعرفة المنظمة ولكن أيضًا من أشياء كثيرة وطوابير من كل النشاط الجمعى .

كذلك رفض فوكو هذا المدخل الثنائى للثقافة واهتم بدلاً من ذلك بالأنماط الثقافية أكثر من البحث عن التفسيرات التى لها جنورها فى البناء الاجتماعى والاستثناء الوحيد من هذا التعميم هو انشغاله بالعلاقات بين المعرفة والقوة . ففى محاولته إظهار تأثير علاقات القوة على التكوين الاجتماعى للمعرفة يبدو أنه قد ارتبط بالاختزالية التى تميز منظور علم اجتماع المعرفة التقليدى . وقد يؤدى هذا التفسير إلى سوء الفهم بالنسبة للهدف الحقيقى فى أعمال فوكو، وعلى الرغم من أنه عن طريق ربط المفاهيم الخاصة بالمعرفة والقوة، وعلى وجه الخصوص فى تعبيراته المرسومة " المعرفة / القوة "، كان ينوى أن يبين أن عملية التماثل فى القوة توجد فى بناء المعرفة نفسه، ليس كصيغ تتآلف تأثيراتها على الثقافة فى الجوانب الظاهرية أو الخارجية فقط، كما أن عبارة "المعرفة / القوة" عبارة صادقة بكل معانى الكلمة حسب ما يقول .

وعلى غير ما سارت عليه ماري دوجلاس وبدرجة أكثر صراحة من بيرجر فإن تحليل فوكو للثقافة يركز على " الخطاب " سواء أكان مكتوبًا أم شفهيًا، إن الشواهد المسجلة للمهوسين والمجانين وكذلك الإضافات الوثائقية للممارسات الطبية والعلوم الاجتماعية والتي قام بملاحظتها في البداية. وفي التركيز على الخطاب فإن فوكو قد اهتم بتوضيح الاختلافات بين التسجيلات الشفهية والتسجيلات المكتوبة من خلال الإجراءات الاجتماعية، وقد سمح الاختلاف له في البحث عن التفسيرات الخاصة بالخطاب عن طريق الفحص بطريقة كبيرة الإجراءات الاجتماعية، كما قام هو شخصيًا بفعلها كمثال في اهتمامه بدور الطبيب أو تنمية النظم الاجتماعية العقابية . وهي تحدث بطريقة مناقضة لروح اتجاه فوكو الأركيولوجي، وعلى الرغم من أن اقتراحه بوجود اختلاف حاد بين الخطاب والإجراءات الاجتماعية فإن المهمة الأساسية التي قام بها فوكو بنفسه هي حصر للوجود المستمر التبادلي للإجراءات سواء أكانت ظاهرية كالخطاب أو في التفاعل الاجتماعي، وذلك عن طريق اكتشاف القواعد المحددة للتكوين الثقافي وفي هذا الصدد تصبح الإجراءات الاجتماعية نوعًا من الخطاب . وكما هو الحال في رأي ماري دوجلاس فهذه الإجراءات تحتوي على جانب تفسيري ويمثل هذا الجانب الأنماط الثقافية، وكما هو موضح في الفصل الخامس نجد هابرماس قد اهتم بالاعتبارات الواضحة للعلاقات بين الثقافة والبناء الاجتماعي. وهو يحمي فكرة أن الأنماط الاجتماعية لها فائدتها في تحديد ما يعين التعبير أو النطق بطريقة لها معنى على المستوى الثقافي وبالارتباط بتطور الأنماط الثقافية بالحالات الاجتماعية في معالجته لموضوع الديناميات التطورية، وعلى الرغم من أن عمله يتضمن شرطًا واضحًا ضد الاختزالية الاجتماعية عن طريق معرفة اختلاف الحالات الاجتماعية عن الواقعية، والكفاية اللغوية والقصد الذاتي وكل ما يظهر في تفسير الأنماط الثقافية . حتى أعماله من خلال اتجاه علم الاجتماع المعرفي

التقليدى، والذى استفاد من صياغته المرتبطة بالمفاهيم والتى ستظل مرتبطة بحدود التفسير الاجتماعى .

وقد جاهد هابرماس أيضًا بشكل صريح للغاية لحل مشكلة تمايز الموضوع الخاص بالعلوم الثقافية عن الموضوع الخاص بدراسة البناء الاجتماعى . ومن وجهة نظره أنه من الضرورى مناقشة السلوك المرتبط باتصال القيم الاجتماعية أكثر من الموجهة نحو المعالجة الفيزيقية للعالم . ومن ثم فإن الثقافة تتكون من علاقات نمطية بين الفاعلين الذين تظهر مجهوداتهم بوضوح من أجل الدخول فى علاقات اتصال .

وتتوازن هذه الصياغة مع الاهتمام الذى عبرت عنه مارى دوجلاس وفوكو وبيرجر فى الخطاب والحوار والقدرة على التعبير كعناصر أساسية فى الثقافة، ولذا فإنه رغم اختلاف تصوراتهم فإنه لابد لكل عالم من هؤلاء العلماء أصحاب النظريات أن ينظر إلى الثقافة كنمط للسلوك أكثر من أنها مجرد أفكار حول السلوك . ويشير هابرماس بشكل ضمنى - الإضافة إلى أن هذا النوع من السلوك له أهمية خاصة فى الوقت الحالى، نظرًا لأنه يجب فهمه فهمًا دقيقًا حتى يمكن للأهداف المجتمعية الأساسية أن تتحقق .

ولسوء الحظ فإن صياغة هابرماس بها بعض الغموض الذى يحد من الاستفادة منها كعامل مساعد فى وصف مجال التحليل الثقافى، ويحدث هذا الغموض نتيجة فشل هابرماس فى التمييز الواضح بين الاهتمامات الذاتية للفاعل ومنظور الشخص الذى يقوم بالملاحظة فى وصف الأنماط المختلفة للسلوك الإنسانى. وكان نتيجة ذلك أن ظلت هذه المناقشة غير واضحة، بينما نجد أن الفعل الاتصالى أكثر تحديدًا لأنه موجَّه موضوعيًا نحو الاتصال كمدرك يدركه من يقوم بالملاحظة أو لأنه غرض كاتصال الفاعل فى الموقف نفسه.

ويكمن الحل المفضل لهذا الغموض إلى حد كبير فى التحليل الثقافى وهو تعريف الاتصال وتحديده على أنه مظهر تحليلى للسلوك الإنسانى من وجهة نظر الملاحظ ومن ثم يمكن اعتبار السلوك على أن له خصائص تعبيرية بصرف النظر عما إذا كان هدفه

الأول هو الاتصال أم لا . وفى هذه الحدود يصبح التحليل الثقافى بمثابة اختيار للجانب الرمزى التعبيرى فى السلوك سواء أكان هذا السلوك موجهًا فى المحل الأول نحو التعبير عن القيم أو نحو المعالجة العقلانية الصادقة للعالم المادى.

ويبين هذا التعريف للثقافة المنظور الخاص بالعلاقات بين الثقافة والبناء الاجتماعى، والذى يتسق مع تأكيدات بيرجر العامة ومارى دوجلاس وفوكو وهابرماس، وكبعد تعبيرى رمزى للسلوك أو تصنيف الثقافة على أساس أنها ليست فقط خطاباً شفوياً والذى اهتم بهذا المعنى كل من فوكو وهابرماس ولكن أيضاً على أساس تصوير لكل جوانب الحياة اليومية والجانب الشعائرى للإجراءات الاجتماعية التى اهتم بها كل من بيرجر ومارى دوجلاس . وإذا كنا نصف الثقافة فى هذه المصطلحات الفضفاضة فإن المهمة الأولى للتحليل الثقافى هى تحوير هوية الملامح، الاختلافات، الأنماط المحددة، والتى تعطى صيغ الثقافة وجوهرها. ومن الواضح أن الثقافة لا تشتمل على كل ما هو مستخدم فى المفهوم الخاص بالإجراءات الاجتماعية ما دام يمكن ملاحظتها كأشياء ويمكن حفظها وتوزيعها كمصادر (الدخل، السكان، نماذج الإنتاج، .. إلخ) كجزء من التعبير الرمزى المحدد. ونتيجة لذلك فإن احتمالات الثقافة المرتبطة بالبناء الاجتماعى تستمر فى الوجود . ليس كنظام سابق سببى أو مختزل ولكن كجوانب للسلوك التبادلى المؤثر. وعلى وجه الخصوص، دور المصادر المتاحة فى تشكيل الاتصال الرمزى المعبر ودور الاتصال فى تنظيم السيطرة والتوزيع للمصادر والتى تعد الكفيلة فى البحث كمهام عامة فى الدراسة العلمية للثقافة.

مشكلة الوضعية :

طبقًا لبعض العلماء الاجتماعيين، فإن التحليل الثقافى واجهته معارضة قامت بسبب قواعد العلم الوضعى . ومن ثم، وفى الحقيقة، فقد تكوّن اتجاه قوى عند

العلماء الاجتماعيين فى مناطق أخرى ورأوا أن العمل فى الثقافة له رؤية مظلمة نظراً لهذا السبب . ومنذ الفترة التى أسهم فيها بعض العلماء النظريين بإسهامات محدودة فى دراسة الثقافة، فقد قاوم هؤلاء العلماء المقدمات الفلسفية للوضعية وكان لهم مبررهم فى الأساس العلمى للدراسات الثقافية ووضع التساؤل عنه . وبالنسبة للعلماء الأربعة نجد أن بيرجر وهابرماس يتكلمان بصراحة كبيرة عن الوضعية النقدية، ولكن تختلف أعمال فوكو عن التقاليد الوضعية، وحتى مارى دوجلاس اكتسبت وضعًا أعظم بين غير العلماء الوضعيين فى الدراسات الإنسانية وأكثر خلال العلماء الاجتماعيين التاليين .

وترجع جذور معارضة بيرجر للوضعية فى الاتجاه " الفينومونولوجى " وأن المنظور نفسه المتعلق بمبدأ النسبية والذى يسمح بالرؤية الواضحة للأبنية اليومية يفرض الاعتراف بالطبيعة التعسفية للأدلة والشواهد العلمية . وقد انطلقت من هذا المنظور أعمال أخرى ذهبت إلى أن العلماء يفحصون التعريفات الخاصة بالحقيقة من خلال الاستخدام الاستراتيجى باستخدام اللغة والرمزية والخطاب، وكما يفعل الإنسان العادى فى حياته اليومية . إن الاتجاه الفينومونولوجى إذن هو إمكانية اكتشاف القوانين العلمية الخالصة التى أنكرت دور القائم بالملاحظة فى تفسير الحقيقة يتم التأكيد عليه وبصفة خاصة؛ حيث يتضمن التفاعل الإنسانى . وقد رفض هابرماس الوضعية على أساس اهتمامه بالقيم حيث إنها لا تهتم بالاعتبارات المرتبطة بالقيم. ومن وجهة نظره، من خلال دنيا العلوم الاجتماعية والتى فى مقدورها تسهيل مناقشة موضوع القيم أكثر من التوافق الصارم (القوى) مع الحقيقة الموضوعية . بينما يهتم فوكو بالعمل من خلال التقاليد الخاصة بالتاريخيين الإمبريقيين . وقد رفض بطريقة مختصرة التصريح الواضح فى التعميمات العلمية الوضعية ومفضلاً تميز نتائجه كمجرد " تفسيرات " للتاريخ التى تتعلق بعلاقات القوة المقنعة . كما أن مارى دوجلاس كرهت التحويل بشدة عن الطرائق الأنثروبولوجية والمادية والتى تواءمت على الأقل وقربت المسافة الأنثروبولوجية بين الطرائق الوضعية الجديدة وأشارت إلى أن هناك إمكانية لمعرفة مساوية وصحيحة من مصادر مثل الشعائر والأساطير.

وقد يقوم التساؤل إذن عما إذا كان من الممكن إقامة تحليل ثقافى على قاعدة قادرة لتستطيع إنتاج معرفة علمية اجتماعية مؤكدة بدرجة كبيرة، أم أن دراسة الثقافة ستبقى بالضرورة مغامرة تأملية؟ باستثناء الأمل فى إنتاج معرفة مؤكدة، فإن مهمة التحليل الثقافى تصبح تفسيرية تأملية . وتعطى المعنى الذى يقوِّى التفسيرات للأحداث المتفردة. وعلى الجانب الآخر فإن الوضعية النقدية تؤدى إلى وضع أكثر وضوحًا، وعندئذ فإن نشر التحليل الثقافى يركز على قيمة البحث القائم على التعميمات الإمبريقية (التجريبية) .

وإذا اعتدنا على المعلومات الموثوق فيها مرة ثانية من العلماء الأربعة فسوف يتضح لنا أن نقد الوضعية لا يستبعد تماماً البحث عن تعميمات الإمبيريقية عن الثقافة والتحفظ الأساسى على الوضعية، والذى يميز الأعمال الحديثة عن الثقافة هو افتراض أن كل معرفة بما فى ذلك الشواهد العلمية تكتسب وجودها من خلال الثقافة، وعلى ذلك فإن الإمبيريقية يمكن معرفتها فقط عن طريق الدراسة العميقة للغة المتاحة، والأكثر من ذلك ويعتمد أنواع المعرفة المنتجة والتى تعد لها قيمة واضحة على الظروف الثقافية . كما اقترح هابرماس بوضوح أكثر إمكانية التطور إلى دور ثقافى أعلى يستوضح الاعتبارات الخاصة بالحاجات المختلفة تماماً كمعرفة إمبيريقية يجب أن تؤخذ فى الاعتبار، وأن هذا القيد على الاتجاه الوضعى على الرغم من أنه لم يحكم تطبيقات الطرائق العلمية العادية والمحققة، فإنه يتطلب فقط مبادئ الوضعية المتعلقة بالحقيقة العلمية وأن تكون مؤكدة وتؤخذ فى الاعتبار مع توضيح الميول الشخصية والثقافية، والتاريخية للعالم، ومن خلال هذه الحدود فإن التحليل الثقافى يمكن أن يوظف كعلم إمبريقى تجريبى.

وقد استطاع بيرجر فى أعماله أن يدفع علم الثقافة الإمبيريقى بحيث أرجع فى أعماله أسس العلم التجريبى الذى يتجاوز الافتراضات التقليدية للفينومينولوجيا . كما أن التأملات عن الوجود بمعناه المتسامى أو النهائى الذى يظهر ضمنًا فى ملاحظات

بيرجر الفلسفية الدقيقة يمكن الوصول إليها إلى حد كبير من خلال تأكيداته عن الثقافة، وتتكون الطريقة التى يقدمها بيرجر للتحليل الثقافى من تمييز الشواهد عن الخطاب وعن السلوك اليومى للأفراد الذين تقوم بينهم علاقات تفاعل . وتركز أعمال مارى دوجلاس، كما سبق أن لاحظنا، على الجوانب الإمبريقية للمنتوجات الثقافية كما تتمثل فى الشعائر والاحتفالات . وفى التفسيرات التى تم أداؤها للبناء والوظيفة للأشياء المادية يتطلب من القائم بالملاحظة (الملاحظ) أن يقدم الوضوح ويجب عليه أن يحجم عن وضع التأكيدات عن المعانى الذاتية النهاية التامة للأحداث، التى تقع فى عالم لا يوجد فيه كل شىء مؤكداً . أوضح فوكو بطريقة متشابهة الدليل التجريبى (الإمبيريقى) وفى الواقع فقد بحث فى توسيع الاختلافات العادية للدليل والتى تؤخذ معًا عند بناء التفسيرات التاريخية والنقدية فى عمله فأصبحت سهلة على أساس هذا الدليل والتركيز على مدى مناسبته أكثر من الاهتمام من وجوده أو عدمه، واهتم هابرماس على الأقل بالبحوث التجريبية الإمبريقية . ولكن فى مناقشاته المعرفية (إبستمولوجى) قد حدد اتجاه قائم على أساس تحليل الخطاب، والتى تقدم اختبارات إمبيريقية لها كفايتها النظرية . كما أن مجهوداته فى تحديد الاختلاف بين المناقشات النظرية والتعميمات الإمبيريقية (خاصة فى علاقاتها بالتطور الثقافى)، أدت إلى إرهاق إطار عمله وأن هذا الإطار أصبح غريبًا عن القواعد المعتادة فى دليل العمل العلمى. وقد تفشل فى التنبيه إلى تحذيرات هابرماس، بينما آليته عن المفاهيم كانت على نحو بيّن وصريح وراء التأكيدات الإمبريقية أو عدمها . وأن هذه الآلية قصد بها فقط أن تكون إطار عمل من خلاله يتم اختيار مشكلات الدراسة .

إن الموقف العقلى الصعب الذى اتخذه أصحاب النظريات الثقافية فى اتجاه الوضعية إذن لا يمكن استخلاصه من خلال الحكم على إمكانية ملاحقة التحليل الثقافى كعلم إمبيريقى صارم، وذلك بسبب توجهه نحو دور الأفكار فى الحياة الاجتماعية . وربما يكون التحليل الثقافى أكثر أفضلية من الناحية الإدراكية ومن

خلاله يمكن التعرف على النزعات الملازمة فى البحث العلمى نفسه، إذ إن قوته الضرورية فى معرفة فروضه أو فروضها الثابتة والمؤثرة على المادة التى جمعها من الميدان ٠ وذلك لمعرفة قيمة هذه التفسيرات من خلال المحتوى الثقافى وذلك من أجل نسبيتها ٠ ولكن هذا التسليم لا يعوق الإمكانية والرغبة فى البحث بطريقة تجريبية وتأكيد صحة التعميمات حول تنميط الظواهر الثقافية٠ وفى كلمة عن الأنماط فإنها توصلنا إلى النتائج ٠

التحليل الثقافى:

ونخلص باختصار إلى أن إطار العمل الذى يظهر للعيان يوضح فى أعمال بيرجر ومارى دوجلاس وفوكو وهابرماس يحدد الثقافة كمظهر متميز للحقيقة الاجتماعية، التى تخضع أنماطها للملاحظة وللتفسير النظرى وإذا حددنا إطار العمل أكثر فإن التحليل الثقافى ربما يتحدد كدراسة للبعد التعبيرى الرمزى للحياة الاجتماعية، وهكذا فإن الأهداف الرئيسية هى تحديد التنظيمات الإمبريقية أو الأنماط فى هذا البعد من الحقيقة ومن هذه التنظيمات يمكن تعيين القواعد والميكانزمات والعلاقات التى يجب أن تكون موجودة لأى فعل رمزى خاص حتى يصبح له معنى٠ إن موضوع التحليل الثقافى يمكن ملاحظته عن طيب خاطر فى الأفعال الموضوعية، والأحداث والكلام وموضوعات التفاعل الاجتماعى، ومستوى التحليل المناسب يكوّن الأنماط من خلال الأشياء المرتبطة بالتفاعل أكثر من المجهودات من خلال اختزال الثقافة إلى حالات داخلية عند الأفراد أو الحالات المادية للمجتمعات، ويصبح التحليل الثقافى متميزاً عن العلوم الأخرى مثل: علم النفس الاجتماعى أو علم الاجتماع، وذلك بفضل بناء التساؤلات المنتظمة حيث تهتم بجانب السلوك الإنسانى المتفرد.

وكما هو الشأن بالنسبة لأى توجيه ناشئ فى دراسة السلوك الإنسانى، فإن السؤال المطروح هو: هل التحليل الثقافى من هذا القبيل يمكن أن يكون مشروعًا مثمرًا؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هى استراتيجيات البحث الأكثر جدوى ؟ والإجابة عن هذا السؤال لا تزال بعيدة تمامًا عن الوضوح، ولكن يمكن مع ذلك تحديد مفاتيح حل اللغز. وعلى سبيل المثال فإن أسلوب التركيز على الانحراف للوصول إلى جعل العادى المألوف يبدو أقل وضوحًا كانت له قيمة استراتيجية فى أعمال فوكو ومارى دوجلاس؛ فالجنون والمرض والتعذيب والسجن والسلوك الجنسى غير السوى يمكن أن تكون كلها مصدرًا فى تنشيط البصائر نحو الثقافة . الاتجاهات الانحرافية تخص الحديث (المتضمن الوثائق التاريخية) التى يمكن تحليلها . كما أنها تحقق الهدف النظرى كما ناقشته مارى دوجلاس عندما تناولت الأفعال المنحرفة والتى يمكن أن ترسم الحدود الثقافية، وبطريقة مضادة وعكسية فإن الأفعال التى تعتدى على الحدود الثقافية توصف كانحراف. والانحراف إذن تصنيف خاص لفهم الصفات العامة للمعنى الثقافى . ويحدث الانحراف كمعنى من خلال المحتوى الكبير للحدود الرمزية، وهذه الفكرة كسبت تعبيرًا أكثر وضوحًا فى اتجاه مارى دوجلاس والتى أصبح لها قيمة أكثر عمومية كبناء أولى فى دراسة الثقافة؛ فالحدود ترسم النظام كما يؤكد بيرجر والنظام أساسى للفرد وأيضًا ضرورى للسلوك الخاص بالشئون الاجتماعية ويمكن التأكيد بأمان . ومن ثم فإن بعض مستوى خطوط النظام أو النمط ستكون واضحة من خلال الثقافة أو تكون مختلفة، فإن وجود الثقافة سيكون له وجود من خلال اختلاف محدد للصيغ التى يمكن أن نتخيلها حيث إنها تحديد للصيغ التى تجعل علم الثقافة ممكنًا والتى تعطى الهدف لمثل هذه المحاولة، أى تعيين الحالات أو القواعد التى تظهر الأنماط المختلفة للعيان تحتها وتتساند فيما بينها . إن دراسة الأنماط، على الرغم من أنها تتطلب فهمًا أوليًا عما تستلزمه هذه الأنماط، فإن الإجابة التى تعطيها مارى دوجلاس هى أن (الأنماط) موجود فى الحدود الرمزية فقط وبدرجة كبيرة .

ولكن ماذا تعنى هذه المناقشة ؟ إحدى المهام الأولية للتحليل الثقافى يجب أن تكون دراسة الحدود الرمزية، لأنها هى التى تؤلف جوهر النظام الثقافى؛ فالحدود الرمزية تفصل العوالم بعضها عن بعض وتخلق السياقات التى تحدث فيها التفكير الواعى والفعل الهادف، والأكثر من ذلك فإن الذى يكون منفصلاً بمعرفة الحدود الرمزية يمكن أيضاً أن يكون مرتبطاً بها . إنها فى التعبير عن الهامشية، كما لاحظت كل من مارى دوجلاس وبيرجر، والإنسان يمكن أن يتحرك (طبيعياً، أو مجازياً) من عالم إلى آخر.

والكلام العام فإن الحدود يمكن أن تشكل الأساس الذى يمكن عن طريقه فحص طبيعة الاختلافات الثقافية (كما تحددها نظرية هابرماس على وجه التحديد نظرية التطور الثقافى) . ونعنى بالاختلاف تباين العوالم، التصنيفات، الانفصال، الربط بين الحدود الرمزية .

وملاحظة الثقافة كجانب يمكن ملاحظته للسلوك الإنسانى يجب التأكيد على الحقائق الخاصة بالحدود الرمزية وليس فقط كوجود يتعلق بالاختلاف فى عقل الأفراد من ناحية المفهوم، ولكن يمكن رؤيتها بصفة عامة فى السلوك الذى يحدثه التفاعل الاجتماعى فى الخطاب وفى الموضوعات الملموسة . وإن المصادر التى تنشرها وتبتكرها فى الحصول عليها وعلى الكثير من الأنشطة الاجتماعية التى ربما يمكن فهمها كمجهودات تجعل الحدود أكثر تأملاً، ولإعادة وصف الاختلافات الثقافية أو عرض أطراف العمل بصفة غامضة .

إن تحديد هذه الأنشطة مهمة متماسكة يمكن أن تتحدد بتطبيق التحليل الثقافى، ولكن: أى من هذه الأنماط الكثيرة هى الأكثر استحقاقاً للفحص؟ إن أحد الدروس الأخرى التى نتعلمها من هؤلاء العلماء النظريين هو أن المنظور الرياضى عن طبيعة الثقافة الحديثة أمر ضرورى لتوجيه عملية انتقاء المشكلات المشخصة العيانية للدارسة والبحث . وفى الواقع، فإن جاذبية هذه النظريات تقع كثيراً فى مجهوداتهم وضع المفاهيم الخاصة بإطار العمل، أو فى تبصيرهم بالواقعية الحقيقية . وكل مفهوم

لصاحب نظرية عن التغير الثقافى يظهر فى مجموعة المشكلات المحددة التى تواجهها المجتمعات الحديثة . وهى تحد من مشكلة التعريفات المتنافسة لكى تصل إلى الحقيقة المطلقة (عند بيرجر) وإلى تأكيد مارى دوجلاس على انحراف الشخصية الجماعية، وعند فوكو تتعلق بالإدراك النامى فى الحالة وفى العالم وفى الشخص . أما فى معالجة هابرماس فتظهر الشرعية وغالبًا ما يعتد بالاختلاف فى وجهات النظر والتى يمكن أن ترجع إلى الفروض الخاصة بالفترات التاريخية والتى لا تكون موضوعًا فى ذاتها للبحث الإمبريقى . وأن النقطة مع أن بعض إطار العمل من هذا النوع أساسى لاختيار المشكلات الخاصة بالدراسة . وإن تحليل الثقافة يمكن أن يلحق بالمصدر الواضح لواحد أو أكثر من أطر العمل النظرية هذه أو ربما يمكن أن يسلك بطريقة عمياء أو مع إعادة المعرفة الضمنية لما قبل مرحلة الفروض . وفى الحالة الأخرى إذن اختيار التحليل الثقافى يحتاج إلى مناقشة الفضائل الخاصة بالمفاهيم البديلة للتاريخ .

من الواضح أن مفهوم الحدود الرمزية يتضمن علاقة وثيقة بالمشكلات الكبرى التى تتمثل فى التصورات المختلفة التى يقيمها أصحاب هذه النظريات عن التاريخ؛ ففى كل حالة تكون المشكلة هى أحد الحدود الثقافية المحددة أو المعنية سواء من بين التصورات البديلة عن المطلق أو بين الذات والمجتمع المحلى، أو بين الدولة والذات أو بين الدولة والاقتصاد .. وهكذا. ومن ثم ، فإن التحليل الخاص بالمشكلات الثقافية المعاصرة يمكن أن يتسع عن طريق اكتشاف الطريقة التى يمكن أن نصف بها هذه الحدود والتى يمكن أن تستخدم كعلامة للصراع أو إعادة الوصف الثقافى .

وأخيرًا فإن تأكيد كل من هؤلاء المفكرين على الخطاب واعتماده على نظريات اللغة يوحى بالخطوط المتحدة للبحث . فكما أن اللغة الرسمية توجد طبقًا لأنماط محددة فإن" لغة " الاتصال يمكن بشكل أعم أن تتلاءم مع القواعد التى يراعيها المجتمع . وقد حاول شوتز Schutz (وبيرجر من باب أولى) أن يعتمد على الاختلاف

بين أساليب اللغة داخل السياقات المختلفة كأساس لتحديد المجالات المستترة للمعنى . وفى محاولات بيرجر لأن يمد هذا العمل فإن الطبيعة الهرمية التى تتراوح بين ما هو محدد إلى ما هو عام تعتبر هى أساس تصنيف الشرعية الثانوية . وقد اعتمدت مارى دوجلاس على برنشتاين فى محاولتها لتطوير المفاهيم الخاصة بالشبكة والجماعة كمبادئ عامة للتصنيف . كما حاول فوكو اكتشاف الأبنية المتوازية فى أشكال الخطاب المختلفة بينما اعتبر هابرماس وجود مفاتيح تحديد المكانة فى الخطاب هى المدخل للتحديد الاجتماعى للثقافة .

وتظهر هذه البيانات خصبة بالنسبة للتبصير الأبعد عند دراسة الثقافة، فعلى سبيل المثال البناء الثقافى للغة، ثم اكتشاف نظمه بمعرفة ليفى شتراوس **Levi Straus** ربما يكون مهماً فى الكشف عن المحتويات الأخرى. ولذلك، وليس بطريقة عامة كما كان يعتقد ليفى شتراوس، فإن الحصول على تصنيف مفهومى يتطلب معرفة العكس: الظلام / الضوء، الخير / الشر، الحرية / الضرورة، وتعد الحدود الرمزية مثل التوازن بين كل اثنين يمثلان المادة المعنية بالبحث . والأنشطة التى تحدث التوازن ثانية أو التى تتعدى الحدود الرمزية فإنها متشابهة وذات اهتمام خاص. أو كمثال آخر، فإن قدرة الأنساق الثقافية على التغير لكى تتواءم مع المواقف الجديدة – تظهر متشابهة مع قدرة اللغات على توليد تباينات حديثة . والتى أعطاها شومسكى **Chomsky** اهتماماً خاصاً على أنها " ميكانزمات توليدية، والتى تعزز القدرة على إبداعات جديدة للغة لكى تظهر، ومن ثم فيوجد بدون شك مثل الميكانزمات على مستوى الثقافة أكثر عمومية وأن فكرة الاستقلال الفردى التى من الضرورى أن تمنع الازدواجية للأفكار والتعهدات للفرد الواحد عن هؤلاء الآخرين، وبذلك يكون مثالاً . وأن فكرة النسبية الثقافية تسمح بوجود المعتقدات المختلفة فى المواقف المختلفة الأخرى .

وعند هذه النقطة تقف دراسة الثقافة عند بداية الطريقة فتصور المداخل التقليدية المقتطعة من الديكارتية والمتأصلة بشكل قوى فى النظرية الاجتماعية الكلاسيكية مسألة

واضحة بشكل جلي. ولقد تطلب الأمر بذلك جهوداً فائقة خلال ربع القرن الماضى من هؤلاء المفكرين من أمثال: بيتر بيرجر ومارى دوجلاس وميشيل فوكو، ويورجين هابرماس فى أن يكشفوا عن تلك الحقيقة ويقترحوا صيغًا بديلة ولكن لا تزال مهمة تثبيت هذه الاستبصارات وتقويتها وتحويلها إلى مجالات من البحث مثمرة قائمة وفسيحة ومفتوحة أمام الجميع .

ترجمة: فاروق أحمد مصطفى

مصطلحات الفصل السادس

Investigation of Culture	فحص الثقافة (البحتة)
Interpretations	التفسيرات
Ritual and material artifacts	الأفعال الشعائرية والمادية
Cetegories of Knowledge	قوائم المعرفة
Acquires Primacy	اكتساب - المنزلة
Historical dimension	البعد التاريخى
Presumptive Foundation	الأساس الافتراضى
Multi- demensioned nature	الطبيعة ذات الأبعاد المتعددة للثقافة
Subjectivity	مذهب الذاتية
Dialectical	جدلى
Internal Consciousness	الشعور الداخلى
Sociology of Knowledge	سوسولوجيا المعرفة
Reorientation	إعادة التوجيه
Conceptualization	الاهتمام بالمفاهيم
Dualistic Approach to culture	ثنائية الاتجاه الثقافى
Positivism	الفلسفة الوضعية
Verification	التحقق من صحة الفروض

المراجـع

Alford, C. Fred (1979), 'Review of Jürgen Habermas' *Communication and the Evolution of Society*', *New German Critique*, 18:176–80.

Anderson, Perry (1976), *Considerations on Western Marxism*, London: New Left Books.

Barthes, Roland (1964), *Essais Critiques*, Paris: Editions du Seuil.

Barthes, Roland (1968), *Elements of Semiology*, New York: Hill and Wang.

Baum, Gregory (1980), 'Peter L. Berger's Unfinished Symphony', *Commomweal*, 263–70.

Bellah, Robert N. (1970), *Beyond Belief*, New York: Harper & Row.

Bellah, Robert N. (1975), *The Broken Covenant*, New York: Seabury.

Berger, Peter (1961a), *The Noise of Solemn Assemblies*, Garden City: Doubleday.

Berger, Peter (1961b), *The Precarious Vision*, Garden City: Doubleday.

Berger, Peter (1963a), *Invitation to Sociology*, Garden City: Doubleday.

Berger, Peter (1963b), 'A Market Model for the Analysis of Ecumenicity', *Social Research*, 30:75–90.

Berger, Peter (1964a), 'Marriage and the Construction of Reality' (with Hansfried Kellner), *Diogenes*, 46:5–22.

Berger, Peter (1964b), 'Social Mobility and Personal Identity' (with Thomas Luckmann), *European Journal of Sociology*, 15:331 ff.

Berger, Peter (1965), 'Reification and the Sociological Critique of Consciousness' (with Stanley Pullberg), *History and Theory*, 4:198 ff.

Berger, Peter (1966), *The Social Construction of Reality* (with Thomas Luckmann), Garden City: Doubleday.

Berger, Peter (1967), *The Sacred Canopy*, Garden City: Doubleday.

Berger, Peter (1970), 'On the Obsolescence of the Concept of Honor', *European Journal of Sociology*, 11:373–80.

Berger, Peter (1972), *Sociology: A Biographical Approach* (with Brigitte Berger), New York: Basic Books.
Berger, Peter (1973), *The Homeless Mind* (with Brigitte Berger and Hansfried Kellner), New York: Vintage.
Berger, Peter (1974), *Pyramids of Sacrifice*, Garden City: Doubleday.
Berger, Peter (1977a), *Facing up to Modernity*, New York: Basic Books.
Berger, Peter (1977b), 'Secular Theology and the Rejection of the Supernatural', *Theological Studies*, 38:39 ff.
Berger, Peter (1978), 'On the Conceptualization of the Supernatural and the Sacred' (with Hansfried Kellner), *Dialog*, 17:36 ff.
Berger, Peter (1979a), *The Heretical Imperative*, New York: Doubleday.
Berger, Peter (1979b), 'Religion and the American Future', pp. 65–77 in S. Lipset (ed.), *The Third Century*, University of Chicago Press.
Berger, Peter (ed.) (1980), *The Other Side of God*, Garden City: Doubleday.
Berger, Peter (1981a), *Sociology Reinterpreted* (with Hansfried Kellner), Garden City: Doubleday.
Berger, Peter (1981b), 'New Attack on the Legitimacy of Business', *Harvard Business Review*, October: 82–99.
Bergesen, Albert (1977), 'Political Witch-hunts: The Sacred and Subversive in Cross-National Perspective', *American Sociological Review*, 42:220–33.
Bergesen, Albert (1978), 'A Durkheimian Theory of Political Witch-hunts with the Chinese Cultural Revolution of 1966–1969 as an Example', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17:19–29.
Bergesen, Albert and Warr, Mark (1979), 'A Crisis in the Moral Order: The Effects of Watergate Upon Confidence in Social Institutions', pp. 277–95 in Robert Wuthnow (ed.), *The Religious Dimension*, New York: Academic Press.
Bernstein, Richard (1976), *The Restructuring of Social and Political Thought*, Oxford: Basil Blackwell.
Bolaffi, Angelo (1979), 'An Interview with Jürgen Habermas', *Telos*, 39:163–72.
Brand, A. (1976), 'Interests and the Growth of Knowledge: A Comparison of Weber, Popper and Habermas', *The Netherlands' Journal of Sociology*, 13:1–20.
Braudel, Fernand (1966), *The Mediterranean*, 2 vols, New York: Harper & Row.
Breyspaak, William A. (1974), 'Toward a Post-Critical Sociology of Knowledge: A Study of Durkheim, Mannheim, Berger, and Polanyi', Ph.D. Dissertation, Duke University.
Bruner, Jerome S., Oliver, Rose R., and Greenfield, Patricia M. (1966),

Studies in Cognitive Growth, New York: John Wiley & Sons.
Burnham, James (1972), 'Selective, Yes. Humanism, Maybe. Reply to Berger: Two Paradoxes', *National Review*, 513 ff.
Cairns, David (1974), 'Thought for Peter Berger', *Scottish Journal of Theology*, 27:181.
Chomsky, Noam (1957), *Syntactic Structures*, The Hague: Mouton.
Chomsky, Noam (1965), *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass: MIT Press.
Clanton, Gordon (1973), 'Peter Berger and the Reconstruction of the Sociology of Religion', Ph.D. dissertation, Union Theological Seminary.
Cooper, Barry (1981), *Michel Foucault: An Introduction to the Study of His Thought*, New York: Edwin Mellen Press.
Coser, Lewis (1974), *Greedy Institutions*, New York: Free Press.
Crittenden, Ann (1979), 'A New World Disorder', *New York Times* (February 4).
Douglas, Mary (1957), 'Animals in Lele Religious Symbolism', *Africa*, 27:46–58.
Douglas, Mary (1963), *The Lele of the Kasai*, Oxford University Press.
Douglas, Mary (1966), *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Pantheon Books.
Douglas, Mary (1970), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, New York: Pantheon Books.
Douglas, Mary (1978a), *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, London: Routledge & Kegan Paul.
Douglas, Mary (1978b), *Cultural Bias*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, occasional paper no. 35.
Douglas, Mary (1982a), *In the Active Voice*, London: Routledge & Kegan Paul.
Douglas, Mary (1982b), 'The Effects of Modernization on Religious Change', *Daedalus* (Winter):1–19.
Douglas, Mary and Isherwood, Baron (1979), *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*, London: Allen Lane.
Douglas, Mary and Wildavsky, Aaron (1982), *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley: University of California Press.
Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press.
Durkheim, Emile and Mauss, Marcel (1963), *Primitive Classification*, University of Chicago Press.
Erikson, Kai T. (1966), *Wayward Puritans*, New York: Wiley.
Foucault, Michel (1965), *Madness and Civilization: A History of*

Insanity in the Age of Reason, New York: Random House.
Foucault, Michel (1970), *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Random House.
Foucault, Michel (1972), *The Archeology of Knowledge*, New York: Random House.
Foucault, Michel (1975a), *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, New York: Random House.
Foucault, Michel (1975b), *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother . . . A Case of Parricide in the 19th Century*, New York: Random House.
Foucault, Michel (1975c), 'Entretien sur la prison: le livre et sa methode' (with J. J. Brochier), *Magazine littèraire*, 101:33.
Foucault, Michel (1977), *Language, Counter-Memory, Practice*, New York: Cornell University Press.
Foucault, Michel (1978), *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, New York: Random House.
Foucault, Michel (1979), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage.
Foucault, Michel (1980a), *Power/Knowledge*, New York: Pantheon.
Foucault, Michel (1980b), *Herculine Barbin*, New York: Random House.
Gadamer, H. G. (1975), 'Hermeneutics and Social Science', *Cultural Hermeneutics*, 2:307–16.
Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York: Harper & Row.
Geuss, Raymond (1981), *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press.
Giddens, Anthony (1977a), *Studies in Social and Political Theory*, London: Hutchinson.
Giddens, Anthony (1977b), 'Habermas' Social and Political Theory', *American Journal of Sociology*, 83:198–212.
Goffman, Erving (1967), *Interaction Ritual*, New York: Anchor.
Habermas, Jürgen (1970a), 'On Systematically Distorted Communication', *Inquiry*, 13:205–18.
Habermas, Jürgen (1970b), 'Towards a Theory of Communicative Competence', *Inquiry*, 13:360–75.
Habermas, Jürgen (1970c), *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, Boston: Beacon.
Habermas, Jürgen (1971a), *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon.
Habermas, Jürgen (1971b), 'Discussion of Parsons's Interpretation of Weber', in Otto Stammer (ed.), *Max Weber and Sociology Today*, New York: Harper & Row, pp. 59–66.

Habermas, Jürgen (1973), *Theory and Practice*, Boston: Beacon.
Habermas, Jürgen (1974), 'The Public Sphere', *New German Critique*, 3:49–55.
Habermas, Jürgen (1975), *Legitimation Crisis*, Boston: Beacon.
Habermas, Jürgen (1977a), 'A Review of Gadamer's *Truth and Method*', in F. Dallmayr and T. McCarthy (eds), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame: Notre Dame Press, pp. 335–63.
Habermas, Jürgen (1977b), 'Hannah Arendt's Communications Concept of Power', *Social Research*, 44 (Spring):3–24.
Habermas, Jürgen (1979a), *Communication and the Evolution of Society*, Boston: Beacon.
Habermas, Jürgen (1979b), 'History and Evolution', *Telos*, 39:5–44.
Habermas, Jürgen (1979c), 'Conservatism and Capitalist Crisis', *New Left Review*, 115 (May-June):73–84.
Habermas, Jürgen (1980), 'The Hermeneutic Claim to Universality', in Josef Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 181–212.
Habermas, Jürgen (1981), 'New Social Movements', *Telos*, 49 (Fall): 33–7.
Habermas, Jürgen (1983), *The Theory of Communicative Action*, 2 vols, Boston: Beacon.
Hammond, Phillip (1969), 'Peter Berger's Sociology of Religion: An Appraisal', *Soundings*, 52:415 ff.
Hart, Jeffrey (1972), 'Peter Berger's "Paradox": reply to Berger, Two Paradoxes', *National Review*, 511–13.
Harvey, Van (1973), 'Some Problematic Aspects of Peter Berger's Theory of Religion', *Journal of the American Academy of Religion*, 41:75.
Heidegger, Martin (1959), *Introduction to Metaphysics*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
Held, David (1978), 'The Battle Over Critical Theory', *Sociology*, 12: 553–60.
Held, David (1980), *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Berkeley: University of California Press.
Hjelmslev, Louis (1959), *Essais Linguistiques*, Copenhagen: Nordisk Sprog-og Kulturforlog.
Hohendahl, Peter Uwe (1979), 'Critical Theory, Public Sphere and Culture: Jürgen Habermas and His Critics', *New German Critique*, 16:89–118.
Honneth, Axel, Knödler-Bunte, Eberhard, and Widman, Arno (1981), 'The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas', *Telos*, 49:5–31.

Horkheimer, Max and Adorno, Theodore (1972), *Dialectic of Enlightenment*, New York: Herder & Herder.
Horster, Detlev and van Reijen, Willem (1979), 'Interview with Jürgen Habermas, Starnberg, March 23, 1979', *New German Critique*, 18:43.
Jacobson, Roman (1971), *Selected Writings*, The Hague: Mouton.
Jay, Martin (1973), *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and The Institute of Social Research, 1923–1950*, Boston: Little, Brown.
Jones, Hugh (1978), 'Spirit of Inquiry and the Reflected Self', *Scottish Journal of Theology*, 31:201 ff.
Kanter, Rosabeth Moss (1968), 'Commitment and Social Organization: A Study of Commitment Mechanisms in Utopian Communities', *American Sociological Review*, 33:499–517.
Kortian, Garbis (1980), *Metacritique*, Cambridge University Press.
Kurzweil, Edith (1980), *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*, New York: Columbia University Press.
LaCapra, Dominick (1977), 'Habermas and the Grounding of Critical Theory', *History and Theory*, 16:237–64.
Langer, Susanne K. (1951), *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, New York: New American Library.
Leiber, Justin (1975), *Noam Chomsky: A Philosophic Overview*, New York: St. Martins.
Lemert, Charles (1979), 'De-Centered Analysis: Ethnomethodology and Structuralism', *Theory and Society*, 7:289–306.
Lévi-Strauss, Claude (1963), *Structural Anthropology*, New York: Basic Books.
Lévi-Strauss, Claude (1966), *The Savage Mind*, University of Chicago Press.
Lévi-Strauss, Claude (1968), *Tristes Tropiques*, New York: Atheneum.
Lukács, Georg (1971), *History and Class Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
McCarthy, Thomas (1973), 'A Theory of Communicative Competence', *Philosophy of the Social Sciences*, 3:135–56.
McCarthy, Thomas (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
McIntosh, Donald (1977), 'Habermas on Freud', *Social Research*, 44:562–98.
Marcus, Alfred (1980), 'Environmental Protection Agency', pp. 267–303 in James Q. Wilson (ed.), *The Politics of Regulation*, New York: Basic Books.
Martinet, André (1960), *Elements of General Linguistics*, London:

Faber & Faber.
Mendelson, Jack (1979), 'The Habermas/Gadamer Debate', *New German Critique*, 18:44–74.
Misgeld, Dieter (1976), 'Hermeneutics and Critical Theory: The Debate Between Habermas and Gadamer', pp. 164–84 in J. O'Neill (ed.), *On Critical Theory*, New York: Seabury.
Misgeld, Dieter (1977), 'Discourse and Conversation: The Theory of Communicative Competence and Hermeneutics in the Light of the Debate Between Habermas and Gadamer', *Cultural Hermeneutics*, 4:321–44.
Misgeld, Dieter (1981), 'Science, Hermeneutics, and the Utopian Content of the Liberal-Democratic Tradition: On Habermas' Recent Work, A Reply to Mendelson', *New German Critique*, 22:123–44.
Nicholson, Linda J. (1980), 'Why Habermas?' *Radical Philosophy*, 25:21–6.
Parsons, Talcott (1951), *The Social System*, New York: Free Press.
Searle, John R. (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press.
Sensat, Julius (1978), *Habermas and Marxism: An Appraisal*, Beverly Hills: Sage.
Sheridan, Alan (1980), *Michel Foucault: The Will to Truth*, New York: Tavistock.
Skinner, Quentin (1982), 'Habermas' Reformation', *New York Review of Books*, 29:35–9.
Slater, Phil (1977), *Origin and Significance of the Frankfurt School*, London: Routledge & Kegan Paul.
Swanson, Guy E. (1964), *The Birth of the Gods*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
Van den Berg, Axel (1980), 'Critical Theory: Is There Still Hope?' *American Journal of Sociology*, 86:449–78.
Van Gennep, Arnold (1969), *The Rites of Passage*, University of Chicago Press.
Weber, Max (1963), *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon.
Weiner, Richard B. (1981), *Cultural Marxism and Political Sociology*, Beverly Hills: Sage.
White, Stephen K. (1979), 'Rationality and the Foundations of Political Philosophy: An Introduction to the Recent Work of Jürgen Habermas', *Journal of Politics*, 41:1156–71.
Wilson, John (1969), 'The De-alienation of Peter Berger', *Soundings*, 52:425 ff.
Wisdom, J. O. (1973), 'The Phenomenological Approach to the Sociology of Knowledge', *Philosophy of the Social Sciences*, 3: 257–66.

المؤلفون فى سطور :

يعد التحليل الثقافى اختباراً منظمًا لنظريات الثقافة التى استمدت من كتابات أربع نظريات اجتماعية معاصرة لكل من :

بيتر ل. بيرجر، ولد فى فينا ١٩٢٩ م

مارى دوجلاس، ولدت فى لندن ١٩٢١ م

ميشيل فوكو، ولد فى فرنسا ١٩٢٦م

- يورجين هابرماس، ولد فى ألمانيا ١٩٢٩ م

وكلهم يملكون تراثًا متميزًا ومتناميًا وبارزًا فى الثقافة.

وقد اهتم بيرجر بالظواهر الاجتماعية والنظرية المعرفية، أما مارى دوجلاس فقد استفادت من التراث الدوركيمى، وتمثل ذلك فى اهتمامها بالأنثروبولوجيا الثقافية وفى البحث عن الأبنية والمعانى والضبط الأخلاقى وفى تصنيفها المشهور لشبكة العلاقات الاجتماعية والجماعة.

وقد واءم فوكو بين تباين التحليل البنائى وركز على الخطاب والمعرفة والعقل واستطاع التحكم فى آلياتها .

أما هابرماس فقد تولى قيادة النظرية النقدية الألمانية منذ الستينيات من القرن الماضى، كما اهتم بنظرية الفعل والاتصال وغيرها من موضوعات الثقافة، ويوضح كتاب **التحليل الثقافى** إسهاماتهم فى تناول الثقافة وتحليلها . ويظهر تقارب القضايا والفروض التى يؤمنون بها والتى تؤدى إلى إقامة اتجاه جيد عند دراسة الثقافة بوصفها ذلك المفهوم الذى سيظل موضوعاً يحيط به الكثير من الغموض . كما أن هذا الاتجاه مهتم بتعريف المفهوم ، ومحتوى الثقافة وبنائها، وعلاقتها بالظروف الاجتماعية، وبالطريقة التى تتغير بها .

ويوضح الكتاب أن بيرجر ، ودوجلاس ، وفوكو وهابرماس قد قاموا بخطى واسعة في التعريف بمفهوم الثقافة على أنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالتفاعل الاجتماعى الذى أصبح موضوعًا فى النظرية النقدية .

المترجمون فى سطور:

١- فاروق أحمد مصطفى : أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية الآداب جامعة الإسكندرية حاصل على دكتوراه فى الأنثروبولوجيا بمرتبة الشرف الأولى ١٩٧٨. وأشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه فى الأنثروبولوجيا . قام ببحوث قومية فى شمال سيناء ، وجنوب سيناء، وبحوث حدودية فى حلايب وشلاتين وأبى رماد .

أستاذ زائر لجامعة يوتا الأمريكية ١٩٨٠ - ١٩٨١، حضر العديد من المؤتمرات المحلية والدولية فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى الهند، وفى بريطانيا وقدم بحوثًا باللغة الإنجليزية .

يعد أحد المحكمين الدوليين فى رسائل الدكتوراه فى الجامعات الهندية .

أصدر مجموعة من الكتب عن الدراسات والبحوث الأنثروبولوجيا . كما قام بترجمة بحوث عن الثقافة والشخصية . عضو لجنة الدراسات الاجتماعية بالمجلس الأعلى للثقافة .

٢ - محمد حافظ دياب : أستاذ الأنثروبولوجيا المتفرغ بكلية الآداب جامعة بنها. عمل فى جامعات عناب (الجزائر) والرياض والسعودية وناصر (ليبيا) وأشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه فى الأنثروبولوجيا والفلكلور وعلم اجتماع الأدب . شارك فى ندوات ومؤتمرات داخل الوطن العربى وخارجه، وهو عضو مؤسس للجمعية العربية لعلم الاجتماع والجمعية الدولية لعلم الاجتماع ولجنة الدراسات الاجتماعية بالمجلس الأعلى للثقافة، درّس أعمالاً مختلفة فى جامعات تونس والجزائر والمغرب وبنسلفانيا لمادة دراسية فى علم اجتماع المعرفة والدين والثقافة .

٣ - هندومة محمد أنور حامد : أستاذ الأنثروبولوجيا المساعد بكلية الآداب، قسم الأنثروبولوجيا تخصص الأنثروبولوجيا الطبية بجامعة الإسكندرية، قامت بالمشاركة فى تأليف كتب السلسلة الأنثروبولوجية من عام ١٩٩٤ حتى عام ٢٠٠٧، وتأليف كتاب عن الأنثروبولوجيا الطبية بالمشاركة .

اشتركت فى العديد من المؤتمرات والندوات والإشراف على بعض الرسائل العلمية وتدريس مادة الأنثروبولوجيا فى العديد من كليات جامعة الإسكندرية ومعاهدها.

٤ - **مرفت العشماوى عثمان** : مدرس بقسم الأنثروبولوجيا، حاصلة على الدكتوراه فى الأنثروبولوجيا عام ١٩٩٢ بمرتبة الشرف الأولى . اشتركت فى العديد من الأبحاث والدراسات الميدانية فى مناطق الصحراء الغربية المصرية وسيناء شمالاً وجنوباً والوادى الجديد والبحر الأحمر.

٥ - **نادية أحمد محمد أحمد** : مدرس بقسم الأنثروبولوجيا كلية الآداب جامعة الإسكندرية ، حاصلة على دكتوراه الأنثروبولوجيا الاجتماعية عام ١٩٩٤ . واشتركت فى العديد من الأبحاث والدراسات الميدانية فى الإسكندرية ورشيد وبرج العرب والصحراء الغربية المصرية وأسوان، واشتركت فى العديد من الكتابات والمؤلفات الأنثروبولوجية، وقامت بتدريس المادة لطلاب جامعة الإسكندرية وفى معاهدها.

المحررون فى سطور:

١- **روبرت وشنو** : عالم اجتماع يعمل بجامعة برتستون Princeton University .

٢ - **جيمس وينسون هنتر** : أستاذ علم الاجتماع بجامعة فيرجيينا فى الولايات المتحدة الأمريكية .

٣ - **ألبرت بيرجين** : أستاذ علم الاجتماع بجامعة أريزونا Arizona .

٤ - **إديث كريزويل** : هى أستاذة علم اجتماع من جامعة روتجرز بالولايات المتحدة الأمريكية ، ومديرة تحرير مجلة البارتيزان ريفيو Partisan Review . ومن أهم مؤلفاتها كتاب «عصر البنيوية» الذى ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور جابر عصفور .

المراجع فى سطور :

أحمد أبو زيد

أستاذ الأنثروبولوجيا المتفرغ – كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية.

تلقى تعليمه بجامعة الإسكندرية (ليسانس فلسفة واجتماع ١٩٤٤) ثم بجامعة أكسفورد B.Lit (1953), D. Phil (1956) فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية .

– أنشأ قسم الأنثروبولوجيا بكلية الآداب جامعة الإسكندرية عام ١٩٧٤.

خبرات بحثية ميدانية واسعة ومتنوعة فى صحارى مصر (الصحراء الغربية – شمال وجنوب سيناء – الواحات الخارجة – الواحة البحرية) وصحارى شمال أفريقيا والشرق الأوسط بتكليف من مكتب العمل الدولى بجنيف (ليبيا – الجزائر – المغرب – الأردن – العراق – سوريا – المملكة العربية السعودية – إيران).

بحوث ميدانية فى أفريقيا بتكليف من مكتب العمل الدولى (جنوب السودان وبخاصة منطقة الأزاندى – بوغندة – تنجانيقا (سابقًا)

– حائز على جائزتى الدولة التشجيعية والتقديرية فى العلوم الاجتماعية .

– حائز على جائزتى جامعة الإسكندرية التشجيعية والتقديرية فى الدراسات الاجتماعية ، وكذلك جائزة طه حسين للدراسات الإنسانية لعام ٢٠٠٦ (مناصفة).

– أسهم فى إنشاء مجلة (عالم الفكر) الكويتية وتولى مهام مستشار التحرير لمدة سبعة عشر عامًا .

أهم أعماله :

البناء الاجتماعى جزآن (المفهومات - الأنساق).

المدخل إلى البنائية.

الإنسان والثقافة والمجتمع - جزآن.

المجتمعات الصحراوية فى مصر - شمال سيناء.

رؤى العالم - مقدمات نظرية (إشراف وتحرير).

الاهتمام حالياً بالدراسات المستقبلية - كتاب (المعرفة وصناعة المستقبل).

كتب مترجمة :

الأنثروبولوجيا الاجتماعية - تأليف إ. إ . إيفانز بريتشارد.

ما وراء التاريخ - تأليف ويليام هاولز.

الغصن الذهبى - سير جيمس فريزر . (بالمشاركة) مع الإشراف والمراجعة والتقديم .

التصحيح اللغوى : صفـاء فتـحى
الإشـراف الفنـى : حسـن كـامل

تشهد النظرية النقدية والثقافية تغيرات متسارعة، وبخاصة فى العقدين الأخيرين، بحيث يصعب على القارئ إدراك أو استيعاب ما يحدث حوله، دون بذل جهد كبير من أجل متابعة كل ما هو جديد.

والجامع المشترك بين مراحل هذه التحولات الجذرية التى تشهدها النظرية الثقافية بخاصة، والإنسانيات بصفة عامة، هو تداخل ما يُعرف بالدراسات الثقافية الآن مع حركة النقد الأدبى (من بنيوية، وما بعد بنيوية ...تفكيكية..، وتاريخانية، ونقد اجتماعى،..)، بحيث تزداد آفاق العلوم الإنسانية اتساعًا ورحابة، الأمر الذى يؤكد أن الدراسات الإنسانية لم تعد تعرف لها وطنًا.

وفى هذا الكتاب، الذى يصعب تصنيفه ما بين النقد الأدبى المعاصر، أو الدراسات الثقافية أو العلوم الاجتماعية، نرى أربعة منظورات مختلفة (بيتر ل. بيرجر، مارى دوجلاس، ميشيل فوكو، يورجين هابرماس) تسعى سعيًا حثيثًا نحو توصيف المشهد الثقافى المعاصر بكل تعقيداته وتنويعاته.

تصميم الغلاف: عمرو الكفراوى